دفتر سوم

مجموعه حکمت و سیاست در ایران نخستین سده‌های اسلامی

درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی

به کوشش

محمد کریمی زنجانی اصل





بسم الله الرحمن الرحیم



حکمت و سیاست در ایران نخستین سده‌های اسلامی. ۳

درآمدی بر

چالش آرمان و واقعیّت در فلسفهٔ سیاسی فارابی

(مجموعهٔ مقالات)

به کوشش

محمّد کریمی زنجانی اصل

تهران ۱۳۸۳



درآمدی بر چالش آرمان و واقعیّت در فلسفهٔ سیاسی فارابی

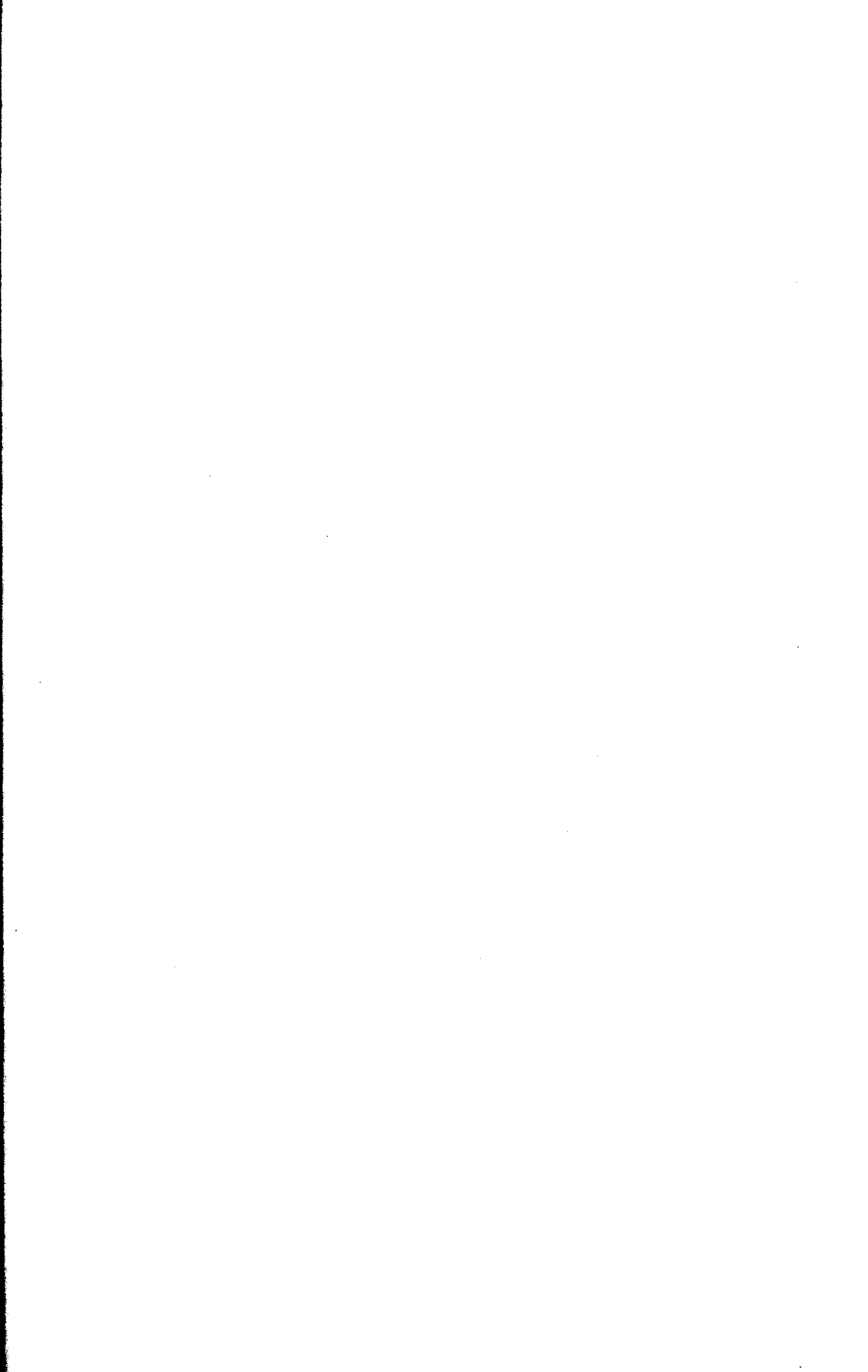
□ به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل

● طراح جلد: حمیدرضا رحمانی
● حروفنگاری و صفحه‌بندی: نقش چلیپا
● لیتوگرافی: غزال
● چاپ و صحافی:
سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
● شمارگان: ۱۰۰۰
● چاپ اوّل: ۱۳۸۲
● چاپ دوّم: ۱۳۸۳
● نشانی: تهران، صندوق پستی ۶۴۹۴ـ۱۵۸۷۵
● تلفن: ۸۳۰۱۹۹۲ فاکس: ۸۸۳۲۲۱۷
● شابک دوره ۳ـ۷۱ـ۶۱۴۴ـ۹۶۴
● شابک دفتر سوم X ـ۷۳ـ۶۱۴۴ـ۹۶۴

کریمی زنجانی اصل، محمّد، ۱۳۵۲ ـ
درآمدی بر چالش آرمان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی (مجموعه مقالات) / به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل. ـ تهران: کویر، ۱۳۸۲.
۲۹۶، 21 ص. ـ (حکمت و سیاست در ایران نخستین سده‌های اسلامی؛ ۳)
ISBN 964-6144-71-3 (دوره)
ISBN 964-6144-73-X (ج ۲)
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
ص.ع. به انگلیسی:
Mohammad Karimi Zanjani Asl.
An Introduction to the ...
کتابنامه به صورت زیرنویس.
چاپ دوم: ۱۳۸۳.
۱. فارابی، محمّد بن محمّد، ۲۶۰؟ ـ ۳۳۹ق. ـ نقد و تفسیر. ۲. فلسفه اسلامی. ۳. فیلسوفان اسلامی. الف. عنوان.
۱۸۹ / ۱
ک س / ۱۲۷ ف
۱۳۸۱
BBR ۳۲۷ / ۴ د ۴ ک
کتابخانه ملی ایران
۴۶۴۱۳ ـ ۸۱ م

به پیردل آشنای میراث ایران و اسلام

دکتر علی نقی منزوی



فهرست مطالب

دیباچه

نگریستن در تاریخ اندیشهٔ ایرانی در دوران اسلامی، برمی‌نماید که تأمّلات سیاسی در چگونگی رفتارهای انسانی و ژرف‌نگری در روابط و مناسبات سیاسی فرد و جامعه، همواره مورد توجه متفکران ایرانی بوده و هریک از آنها، بسته به باورها و چشم‌انداز معرفتی و موقعیّت و خواست زمانهٔ خویش، به شیوه‌ای در این زمینه اندیشیده و سخن گفته است. چنان که در حوزه‌های علوم عقلی و نقلی در جهان ایرانی / اسلامی، کمتر اثری را می‌توان یافت که در حیطهٔ «سیاسات» سخنی عرضه نکرده باشد؛ و این نکته، به روشنی از جایگاه ویژستهٔ «معرفت سیاسی» در حوزهٔ معارف ایرانی در دوران اسلامی خبر می‌دهد.

امّا این «معرفت سیاسی» را به چه حیطه‌هایی می‌توان تقسیم کرد؟ از یک منظر کلاسیک، به نظر می‌رسد که با در نظر گرفتن تفاوت بنیادین میان «فلسفهٔ سیاسی» و «اندیشهٔ سیاسی» به لحاظ موضوع و روش، به این پرسش می‌توان پاسخ داد؛ البتّه، پاسخی روشن و نه قطعی.

می‌دانیم که موضوع فلسفهٔ سیاسی کلاسیک، «فضیلت» است؛ حال آنکه اندیشهٔ سیاسی کلاسیک به «سلطه و آمریّت» توجه دارد. پس، بی‌سبب نیست که فیلسوفان کلاسیک به هنگام بحث از «سیاسات»، موضوعات آن را همچون مقوله‌هایی فلسفی و در ارتباطی به سامان باکلّیّت نظام تفکر فلسفی‌شان در نظر گرفته و با برقراری مناسبتی معقول

میان اخلاق و سیاست، در واقع سیاست را تحت الشعاع اخلاق، و اخلاق را تحت الشعاع فضیلت قرار می‌دهند. نظریّه‌پردازان سیاسی امّا، به علّت توجه به مقولهٔ «سلطه» در شکل عینیّت یافته‌اَش در مرکز اصلی بحث‌هایشان، بیشتر هَمٌ خود را صَرف آن می‌کنند که آموزه‌ها و پیشنهادهای کاربردی‌تری ارائه دهند تا کاربست هرچه بیشتر و بهتر «قدرت» را ممکن سازند؛ و به همین دلیل است که نزد آنها، اخلاق تحت الشعاع سیاست بوده و سیاست در ارتباط با قدرت و سلطه تعریف می‌شود.

با نگریستن از این منظر و با پذیرفتن این تفاوت‌ها، از آنجا که شیوه‌های تفکر در باب «سیاسات» در حوزهٔ تمدّن ایرانی در دوران اسلامی را ذیل چهار قالب «اندرزنامه» (: سیاستنامه‌ها و متون تاریخی)، «فقه» ، «کلام» و «فلسفه» می‌توان به بحث گرفت، باید گفت که در این ورطه، «اندرزنامه‌نویسان»، همان «نظریّه‌پردازان سلطهٔ سیاسی» و «فیلسوفان»، قائلان به «سیاست مبتنی بر فضیلت» بوده‌اند. «فقیهان» و «متکلّمان» هم اغلب در نَوَسان میان موضوع و روش آن دو حرکت کرده‌اند. البتّه، «فضیلت‌جوییِ» فیلسوفان ایرانی را نمی‌توان و نباید به معنای خیالپردازی و ارائهٔ طرح‌های ناکارآمد توسط آنها دانست؛ چه، فحوای متن‌های برجای مانده، مانند کتاب الملّة ، خلاف این نظر را نشان می‌دهد و آشکارترین دلیل است بر این مدّعا که ما از ابوبکر رازی تا ابن‌سینا و پیروانش، در فلسفهٔ سیاسی ایرانی / اسلامی، سنّتی را شاهدیم که آگاهانه به ترویج دانش سیاسی و تحقیق در بُعد سیاسی فلسفه و دین و ارتباط میان فلسفه و جامعه می‌پردازد.

به رغم وجود چنین سنّت ارزشمندی، متأسفانه به دلیل انتشار نه چندان بایستهٔ آثار نگاشتهٔ متفکران مسلمان در این زمینه از سویی، و به دلیل نابسنده بودن پژوهش‌های انجام شده دربارهٔ آثار منتشر شدهٔ

سیاسی[1] و نگارندگان آنها از سوی دیگر، علاقه‌مندان فارسی‌زبان این گسترهٔ مطالعاتی، با کمبود محسوس منابع موجود در این زمینه روبرو هستند؛ و این در حالی است که اکنون، شاید بیش از هر زمان دیگری، از پرسش از ماهیّت و طبیعت تفکر سیاسی در حوزهٔ تمدّن ایرانی در دوران اسلامی، ناگزیریم؛ پرسشی برآمده از چالش‌های نو پدیدار شده دربارهٔ سرشت هویّت فرهنگی‌مان، که تلاش برای پاسخ بدان، منابع مهمّی را پیش روی ما می‌نهد که متفکران ایرانی در تدوین آراء سیاسی خود از آنها بهره برده‌اند؛ منابعی که برآمده از خاستگاه تمدّنی‌شان عبارتند از: ۱. آموزه‌های قرآنی و سنّت نبوی؛ ۲. سنّت مُلکداری ایرانی و آموزه‌های ایرانشهرگرایانه؛ ۳. فلسفهٔ سیاسی یونانی / هلنی؛ ۴. آداب و رسوم عرب در زمینهٔ رفتار سیاسی.

گفتنی است که محلّ تلاقی و برخورد این منابع فکری در بخش مهمّی از تاریخ اسلام، جغرافیای فرهنگی / تمدّنی ایران بوده است؛ و به همین دلیل است که نخستین فیلسوفان جهان اسلامی در این حوزهٔ فرهنگی / تمدّنی پدیدار می‌شوند و آموزه‌هایی به دست می‌دهند که نگریستن در آنها ما را به اهمیّت تأمّل در چگونگی تبادل و تلاقی اندیشه‌ها و فرهنگ‌های یاد شده در ایران نخستین سده‌های اسلامی، واقف می‌کند.

مجموعهٔ چهار عنوانی حکمت و سیاست در ایران نخستین سده‌های اسلامی نیز با هدف برآوردن چنین تأمّلاتی فراهم آمده و مقاله‌های ارائه شده در دفترهای پنج‌گانهٔ آن، دستامد تلاش دانشوران فاضلی است که به دور از جنجال‌های ایدئولوژیک، امّا برآمده از دغدغه‌های یاد شده، به تألیف و ترجمه همّت گماشته‌اند؛ و ارجگذاری از زحماتشان بر من بایسته است؛[2] امید که دستاورد این تلاش، سرآغازی باشد برای سلسله پژوهش‌هایی

---

۱. اعمّ از فلسفه و کلام و ... .

۲. گفتنی است که در پی‌نوشت‌های مقالات، شیوهٔ ارجاع دهی هر مؤلّف، به طور مستقل رعایت شده است.

حاکی از پیدایی و پدیداری مکتب و سنّت نوینی در بخشی از گفتمان کنونی جهان ایرانشناسی: مکتب و سنّت «ایرانی» که محقّقانش با بهره‌گیری از آخرین دستاوردهای علوم انسانی، و با برخورداری از نگاهی سنجشگرانه، برآنند که سخن خویش را بازگویند و نگاه خویش را عرضه دارند و دغدغه‌های خویش را بپویند؛ دغدغه‌هایی که بی‌گمان، فردای علمی و فرهنگی ایران اسلامی، تا حدّ زیادی در گرو چگونگی بررسیدن و پاسخ ما بدانهاست.



در کار تدوین و آماده‌سازی این مجموعه برای انتشار، گذشته از نویسندگان و مترجمان محترم، عزیزان دیگری هم یاری‌ام کرده‌اند که یادکردشان بایسته می‌نماید.

مدیر محترم نشر کویر با استقبال از انتشار آن، در این زمانهٔ عسرت اندیشه، بار دیگر سهم شایستهٔ خویش در امور فرهنگی را برآورد؛ امید که همواره در این امور کوشا و توانا باشد.

دوستان گرانمایهٔ حروفچینی «نقش چلیپا» خانم‌ها شامانیان و نصرتی نیز با دقّت تمام، زحمت حروفچینی مقالات را پذیرفتند و بازخوانی‌ها و بازنگری‌های چندباره‌اَش را تاب آوردند؛ سپاسگزار این بزرگوارانم.

سرانجام، وامدار پدر و مادر فرزانه‌ام، محمود کریمی و بانو فاطمة السادات سرفرازی امینی هستم که از اوان کودکی مرا با گسترهٔ گسترده و ژرف حکمت ایرانی آشنا نمودند و فضای چنین کاری را فراارویم نهادند؛ نیز باید از آموزگاران گرانمایه‌ام آقایان دکتر علی مرتضویان و دکتر رضا رضازاده لنگرودی یاد کنم که در تمام سال‌های پس از آشنایی، مشوّقان جدّی‌ام در کار پژوهش بوده‌اند و در جریان این کار هم، با بردباری و خوشرویی، زحمات گاه و بیگاهم را پذیرا شدند. آنچه مسلّم است، بدون راهنمایی و نکته‌سنجی‌های این چهار عزیز، مجموعهٔ حاضر شکل کنونی‌اش را بازنمی‌یافت. سپاس فراوان من پیشکش لطف‌های بی‌دریغ آنها باد.

آشنایی با مؤلّفان و مترجمان

مریم اردستانی، پژوهشگر تاریخ فلسفه و پزشکی در ایران و اسلام. در ۱۳۵۷ شمسی در شهرستان ورامین متولّد شد. تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در تهران به پایان برده و آنگاه در رشتهٔ کتابداری پزشکی در دانشگاه شهید بهشتی به ادامهٔ تحصیل همّت گماشت. اکنون مدّتی است که با برخی مؤسسه‌های علمی و پژوهشی مانند دایرة المعارف تشیّع و مرکز آموزش و پژوهش کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی همکاری دارد و از این رهگذر در مجموعه‌ها و نشریّه‌های علمی، مقاله‌های متعدّدی را منتشر کرده است، که از آن جمله‌اند: «فرانتس تشنر؛ شرق‌شناس آلمانی»، فصلنامهٔ آینهٔ میراث، سال چهارم، شمارهٔ ۱۴، پاییز ۱۳۸۰ ش؛ «آربری و فهرست‌نگاری نسخه‌های خطی اسلامی»، فصلنامهٔ آینهٔ میراث، سال چهارم، شمارهٔ ۱۵، زمستان ۱۳۸۰ ش. برخی کتاب‌های منتشر کرده و در دست انتشارش نیز عبارتند از: درمان شناخت بیماری به روایت کهن‌ترین دارونامهٔ فارسی (تهران، انتشارات اهل قلم، ۱۳۸۱ ش)؛ آناهید، بانوی پاکی و مهر در ایران باستان (مجموعهٔ مقالات، تهران، ۱۳۸۱ ش). مقالهٔ «فارابی؛ سیاست ارسطو و پولُس پارسی» او را از فصلنامهٔ میراث شهاب (سال هفتم، شمارهٔ ۲۵ و ۲۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۰ ش) برای انتشار برگرفته‌ایم.

حسین بادامچی، پژوهشگر تاریخ حقوق ایران و بین‌النّهرین باستان. در ۱۳۵۶ شمسی در عتبات عالیات متولّد شد. پس از پایان تحصیلات ابتدایی و متوسطه در تهران، در ۱۳۸۰ مدرک کارشناسی حقوق را از دانشگاه علوم اسلامی رضوی (مشهد) دریافت کرد و به ادامهٔ تحصیل در دورهٔ کارشناسی ارشد رشتهٔ حقوق جزا و جرم‌شناسی در دانشگاه شهید بهشتی تهران همّت گماشت. در عین حال، فعالیّت پژوهشی خود را با انتشار مقالاتی به صورت ترجمه و تألیف ادامه داد که از آن جمله‌اند: «اعتبار منابع سیرهٔ ابن‌اسحاق» (نوشتهٔ مونتگمری وات، محقّق‌نامه، به کوشش بهاءالدّین خرمشاهی و ... ، تهران، انتشارات سینانگار، ۱۳۸۰ ش، صص ۴۴۱ ـ ۴۶۲)؛ «قانون‌نامهٔ اور ـ نمو؛ قدیمی‌ترین قانون جهان»، (کتاب امروز، تهران، ۱۳۸۰ ش)؛ «قوانین اشنونا: یادگار حقوقدانان کهن»، مجلّهٔ حقوق و قضایی دادگستری، شمارهٔ ۳۷، زمستان ۱۳۸۰ ش، صص ۸۲ ـ ۱۰۰)؛ از جمله کتاب‌های در دست انتشار او عبارتند از: تاریخ حقوق کیفری در بین‌النّهرین باستان (مجموعهٔ مقالات، تهران، انتشارات سمت).

شهرام پازوکی، استاد فلسفه و عضو مؤسسهٔ حکمت و فلسفهٔ ایران. در ۱۳۳۵ شمسی در تهران متولّد شد. پس از پایان تحصیلات ابتدایی و متوسطه، تحصیلات خود را در رشتهٔ فیزیک و سپس فلسفه پی گرفت و پس از دریافت مدارک کارشناسی و کارشناسی ارشد، سرانجام در ۱۳۷۳ مدرک دکترای فلسفه را از دانشگاه تهران دریافت کرد.

حوزهٔ اصلی مطالعات او، فلسفهٔ هنر و الاهیّات مسیحی، فلسفهٔ هیدگر، هنر و عرفان اسلامی است؛ و در این زمینه، شماری از آثار منتشر شده‌اش عبارتند از: عقل و وحی در قرون وسطی نوشتهٔ اتین ژیلسون، تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۱ ش؛ «جامع الأسرار سیّد حیدر آملی»، خرد جاودان (جشن‌نامهٔ استاد سیّد جلال‌الدّین آشتیانی)، به کوشش حسن سیّد عرب و ... ، تهران، نشر و پژوهش فرزان روز،

۱۳۷۷ ش، صص ۱۰۷ ـ ۱۲۴؛ تاریخ مابعدالطبیعه (به انضمام مقالات دیگر از دایرةالمعارف فلسفه به سرپرستی پل ادواردز)، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.

«مسئلهٔ تعلیم فلسفه به اهل مدینه در نظر فارابی»، ترجمهٔ مقاله‌ای از هانس دایبر است که پیشتر در دومین یادنامهٔ علاّمه طباطبائی (تهران، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش، ۳۵۳ ـ ۳۶۹) منتشر شده و پس از بازنگری مترجم محترم آن در اینجا آمده است.

شرف‌الدّین خراسانی، متخلّص و مشهور به شرف. دکترای فلسفه، استاد فلسفهٔ دانشگاه ملّی سابق، عضو هیئت علمی دایرةالمعارف بزرگ اسلامی و از محقّقان برجستهٔ فلسفه. در ۱۳۰۶ شمسی در شیراز متولّد شد. پدر بزرگوارش آیت‌اللّه سیّد عبداللّه خراسانی از شاگردان آخوند خراسانی بود. پس از پایان تحصیلات ابتدایی و متوسطه، در دانشگاه به ادامهٔ تحصیل همّت گماشت. در ۱۳۳۸ (۱۹۵۹ م) پس از دعوت از سوی دانشگاه کمبریج برای تدریس زبان فارسی به انگلستان رفته و از همانجا دکترای فلسفه گرفت. در ۱۳۴۲ به ایران بازگشت و با تأسیس گروه فلسفه در دانشگاه ملّی سابق، به تعلیم و تربیّت اهل اندیشه پرداخت. پس از پیروزی انقلاب، به دایرةالمعارف بزرگ اسلامی پیوست و در آنجا فعالیّت‌های پژوهشی خود را پی گرفت که دستامد آن، تألیف مقاله‌های درخشانی در این دانشنامهٔ معتبر علمی است؛ که از آن جمله‌اند مقاله‌های «ابن‌سینا»، «ابن‌عربی» و «اخوان‌الصفا». آشنایی این استاد ارجمند با چند زبان اروپایی و تسلّطش بر زبان‌های عربی و یونانی، آثار نگاشتهٔ او را در سطحی متفاوت از تحقیقات متداول ایرانی در حوزهٔ مطالعات فلسفی، برنموده است. از جملهٔ آثارش عبارتند از: از سقراط تا ارسطو، تهران، انتشارات دانشگاه ملّی ایران، ۱۳۵۲ ش؛ از برونو تا هگل (طرحی از برجسته‌ترین چهره‌های فلسفی در دوران‌های جدید)، تهران، انتشارات

دانشگاه ملّی ایران، ۱۳۵۴ ش؛ جهان و انسان در فلسفه، تهران، انتشارات دانشگاه ملّی ایران، ۱۳۵۷ ش؛ متافیزیک ارسطو، ترجمه بر پایهٔ متن یونانی، تهران، نشر گفتار، ۱۳۶۶ ش.

مقالهٔ «محدودیّت‌های تاریخی آرمانشهر فارابی» او از کتاب ابونصر فارابی (مجموعهٔ خطابه‌های مجمع بحث و تحقیق دربارهٔ ابونصر فارابی، به کوشش ایرج افشار، تهران، انتشارات کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ۱۳۵۴ ش، صص 24-19) انتخاب و باکسب اجازه از آن استاد بزرگوار، به فارسی ترجمه شده است.

محمّد تقی دانش‌پژوه (۱۲۹۰ - ۱۳۷۵ ش)، فهرست‌نگار و مصحّح نسخه‌های خطی. در یکی از قصبات آمل متولّد شد. تحصیلات خود را در آمل آغاز کرد. در ۱۳۱۶ شمسی راهی تهران شد و در دبیرستان معقول و منقول و مدرسهٔ مروی به ادامهٔ تحصیل همّت گماشت. در ۱۳۱۹ به خدمت کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق درآمد و در ۱۳۲۰ از دانشکدهٔ معقول و منقول در رشتهٔ فلسفه فارغ التحصیل شد. در ۱۳۲۱ به سمت دبیری دانشگاه رسید و در ۱۳۳۱ معاون کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق شد. در ۱۳۳۳ به ریاست کتابخانهٔ دانشکدهٔ حقوق و در ۱۳۳۴ به ریاست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران منصوب شد. در ۱۳۴۸ نیز دانشیار دانشکدهٔ الاهیّات و در ۱۳۴۹ دانشیار گروه تاریخ در دانشکدهٔ ادبیّات گردید.

مرحوم دانش‌پژوه از ۱۳۳۲ به طور جدّی به فهرست‌نگاری نسخه‌های خطی روی آورد و پس از اهدای کتاب‌هایٔ خطی سیّد محمّد مشکوة به دانشگاه تهران، به همراه علی نقی منزوی به فهرست‌نگاری این آثار همّت گماشت. پس از آن هم به فهرست‌نگاری نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران پرداخت که انتشار هجده مجلّد این فهرست تا ۱۳۶۴ دستاورد زحمات اوست. در همین سال‌ها کتابخانه‌های خصوصی و عمومی بسیاری از شهرهای ایران، و از جمله کتابخانه‌های

آمل، اصفهان، یزد و ... و کتابخانه‌هایی در عراق، اتّحاد جماهیر شوروی سابق، اروپا و آمریکا را مورد بررسی قرار داد و فهرست‌های نسخه‌های خطی آنها را در نشریهٔ نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران منتشر نمود. مدّتی هم به فهرست‌نگاری نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مجلس مشغول بود و مجلّدات ۱۱ تا ۱۶ فهرست نسخه‌های خطی این کتابخانه را در سال‌های ۱۳۴۴ تا ۱۳۴۸، با همکاری ایرج افشار و علی نقی منزوی تدوین کرد. همچنین در فهرست‌نگاری کتابخانه‌های سپهسالار و ملّی ملک نیز شرکت داشت. او از بنیانگذاران نشریّه‌های فرهنگ ایران زمین و نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مرکزی بود و افزون بر فهرست‌نگاری، بیش از چهل و پنج عنوان کتاب از مهم‌ترین آثار نگاشتهٔ متفکران ایرانی را نیز تصحیح کرد و به چاپ رساند و بر این مجموعه انتشار بیش از سیصد عنوان مقاله در زمینهٔ بررسی نسخه‌های خطی و زندگی و آثار و آراء متفکران ایرانی و انیرانی در نشریّات گوناگون را باید افزود. دانش‌پژوه در شمار محقّقان جامع الاطرافی بود که در زمینه‌های مختلف علوم ایرانی و اسلامی، دریچه‌ای از کتاب‌های خطی و گنجینه‌های علمی را فراروی علاقه‌مندان نهاد. سرانجام در ۲۷ آذرماه ۱۳۷۵ در تهران درگذشت.

مقالهٔ «اندیشهٔ کشورداری نزد فارابی» او را از فصلنامهٔ فرهنگ (کتاب دوم و سوم)، بهار و پاییز ۱۳۶۷ ش، صص ۱۵۳ ـ ۱۸۶) برگزیده و با اجازهٔ بازماندگان بزرگوارش، در کتاب حاضر آورده‌ایم.

هانس دایبر، پژوهشگر فلسفه و کلام ایرانی /اسلامی و استاد دانشگاه آمستردام و استاد مدعو مؤسسهٔ بین‌المللی اندیشه و تمدّن اسلامی (ایستاک).

حوزهٔ اصلی فعالیّت‌های پژوهشی او، مطالعه در تاریخ اندیشه‌های کلامی و فلسفی در نخستین سده‌های اسلامی است. به نسخه‌شناسی و

مرجع‌شناسی نیز توجّه خاصی دارد؛ و در این حوزه‌ها پژوهش‌های چندی را اعمّ از مقاله و کتاب منتشر کرده که شماری از آنها عبارتند از:

نظام کلامی ـ فلسفی معمّر بن عبّاد السلمی، بیروت ـ ویسبادن، ۱۹۷۵ م؛

Das theologisch-philosophische System des Mu'ammar Ibn 'Abbād as-Sulamī (gest. 830 n.Chr.), Beirut-Wiesbaden, 1975);

کتابشناسی فلسفهٔ اسلامی، لیدن، ۱۹۹۹ م، ۲ ج؛

Bibliography of Islamic Philosophy, Leiden, 1999, 2 vols.

مقالهٔ «پیش‌زمینهٔ اسماعیلی فلسفهٔ سیاسی فارابی» او از کتاب خدایان در شرق، خدایان در غرب (جشن‌نامهٔ شصت و پنجمین زاد روز عبدالجواد فلاطوری، به کوشش او. توروشکا، کلن، ۱۹۹۲ م، صص 150-143) انتخاب و به فارسی ترجمه شده است.

محمّد حسین ساکت، مستشار دادگاه تجدید نظر استان تهران، مدرّس دانشگاه و پژوهشگر مطالعات ایران و اسلام. در ۱۳۲۶ شمسی در تربت حیدریه متولّد شد و تحصیلات دورهٔ ابتدایی و متوسطه را در زادگاه خویش گذراند. در سال‌های ۱۳۴۶ تا ۱۳۴۹ در دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران در رشتهٔ حقوق تحصیلات خود را پی گرفت و آنگاه در نهاد دادگستری به کار همّت گماشت. پس از مدّتی برای ادامهٔ تحصیل به کانادا رفت و در سال ۱۳۵۸ در رشته‌های اسلام‌شناسی و حقوق تجارت بین‌الملل از دانشگاه مک‌گیل مدرک کارشناسی ارشد خود را دریافت کرد.

از ۱۳۶۲ تا به امروز در مؤسسه‌ها و دانشکده‌های الاهیّات و ادبیّات و علوم تربیتی و حقوق دانشگاه‌های فردوسی و آزاد اسلامی مشهد به تدریس مشغول بوده و همزمان در دادگستری نیز فعالیّت خود را ادامه داده است. زمینه‌های اصلی مطالعات و پژوهش‌های او عبارتند از «تاریخ آموزش و پرورش در ایران و اسلام»، «تاریخ و فلسفهٔ حقوق» و «تاریخ و

اخلاق پزشکی»، و از این رهگذر در کنگره‌های داخلی و خارجی چندی شرکت کرده و مقاله‌ها و کتاب‌های متعدّدی منتشر کرده است؛ که از آن جمله‌اند: ترجمهٔ تاریخ آموزش در اسلام از احمد شلبی (تهران، ۱۳۶۱ ش)، نهاد دادرسی در اسلام (مشهد، ۱۳۶۵ ش)، پایگاه محمّد النّدیم در کتابشناسی (مشهد، ۱۳۶۸ ش)، نگرشی تاریخی به فلسفهٔ حقوق (تهران، ۱۳۷۰ ش)، حقوق‌شناسی: دیباچه‌ای بر دانش حقوق (مشهد، ۱۳۷۱ ش)، شخصیّت و اهلیّت در حقوق مدنی (مشهد، ۱۳۷۲ ش).

محمّد ساوجی، دکترای علوم سیاسی و عضو هیئت علمی گروه علوم سیاسی در دانشگاه آزاد اسلامی. در ۱۳۲۶ شمسی در تهران متولّد شد و پس از گذراندن دوره‌های تحصیلات ابتدایی و متوسطه، در ۱۳۵۰ موفق به اخذ درجه لیسانس در رشتهٔ علوم سیاسی از دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران شد. در ۱۳۵۸ از دانشکدهٔ علوم سیاسی و اقتصادی دانشگاه شهید بهشتی (ملّی ایران سابق) درجهٔ فوق‌لیسانس در همان رشته را دریافت کرد و در ۱۳۷۴ دورهٔ تحصیلات تکمیلی خود را در «واحد علوم و تحقیقات» دانشگاه آزاد اسلامی به پایان رساند و موفق به اخذ درجهٔ دکترای تخصصی در رشتهٔ علوم سیاسی شد.

حوزهٔ تخصصی او «اندیشهٔ سیاسی» است که از سال ۱۳۵۸ تاکنون به تدریس آن در دانشگاه مشغول بوده است. در این زمینه، مقالات چندی تألیف و ترجمه، و سخنرانی‌هایی ایراد کرده است که مهم‌ترین عناوین آنها به شرح زیراَند: «سیاست نمایش مردم‌پسند»، (نامهٔ پژوهشکدهٔ علوم ارتباطی و توسعهٔ ایران، بهار ـ تابستان ۱۳۵۹ ش)؛ «سنّت اندیشهٔ رادیکال در نقد جامعهٔ مدرن» (ماهنامهٔ نگاه نو، شمارهٔ ۳۱، بهمن ۱۳۷۵ ش) و اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی (شمارهٔ ۱۱۷ ـ ۱۱۸، خرداد و تیر ۱۳۷۶ ش)؛ «اندیشهٔ روشنگری و پویش روشنفکری در عصر نو» (ماهنامهٔ جامعهٔ سالم، شمارهٔ ۳۱، اردیبهشت ۱۳۷۶ ش)؛ «فرازهای تکوین اندیشهٔ جمهوریّت»

(مجموعه مقالات جمهوریّت و انقلاب اسلامی، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۷ ش)؛ «اندیشهٔ باور به پیشرفت» (فصلنامهٔ ارغنون، شمارهٔ ۲۳، پاییز ۱۳۷۷ ش)؛ «بررسی انتقادی در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی» (نشریهٔ دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی کرج، شمارهٔ اوّل، بهار ۱۳۷۷ ش)؛ «سنّت اندیشهٔ محافظه‌کار در نقد جامعهٔ مدرن» (اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی، شمارهٔ ۱۴۹ ـ ۱۵۰، بهمن و اسفند ۱۳۷۸ ش). همچنین، از کتاب‌های منتشر شده از او عبارتند از: لیبرالیسم، نوشتهٔ جان‌گری، تهران، مرکز چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه، ۱۳۸۱ ش؛ ذهن بی‌خانمان، نوشتهٔ پیتر برگر، تهران، نشر نی، در دست انتشار.

بدرالسادات شاهرضایی، مترجم و پژوهشگر مطالعات اسلامی. در ۱۳۵۲ شمسی در شهر ری دیده به جهان گشود. پس از پایان تحصیلات ابتدایی و متوسطه، در رشتهٔ زبان و ادبیّات انگلیسی به ادامهٔ تحصیل پرداخت و از دانشگاه شهید بهشتی مدرک کارشناسی خود را اخذ کرد؛ و از همان هنگام به تدریس زبان نیز مشغول بود. از ۱۳۷۹ تاکنون با مرکز نشر میراث مکتوب همکاری داشته و از این رهگذر در فصلنامهٔ آینهٔ میراث در زمینهٔ ترجمهٔ مقالات و اطّلاع‌رسانیِ اخبار مربوط به متون کهن ایرانی و اسلامی مقالات چندی را منتشر کرده است که از آن جمله‌اند: «تأمّلی بر افکار و اندیشه‌های عزیز نسفی»، نوشتهٔ هرمان لندولت، آینهٔ میراث، سال چهارم، شمارهٔ ۱۳، تابستان ۱۳۸۰ ش؛ «نسخه‌های خطی ایرانی و اسلامی در گسترهٔ جهان (۱)»، همان، سال چهارم، شمارهٔ ۱۴، پاییز ۱۳۸۰ ش؛ «نسخه‌های خطی ایرانی و اسلامی در گسترهٔ جهان (۲)»، همان، سال چهارم، شمارهٔ ۱۵، زمستان ۱۳۸۰ ش؛ «نسخه‌های خطی ایرانی و اسلامی در گسترهٔ جهان (۳)» همان، سال چهارم، شمارهٔ ۱۶، بهار ۱۳۸۱ ش.

حمید عنایت (۱۳۱۱ ـ ۱۳۶۱ ش)، دکترای علوم سیاسی از مدرسهٔ

علوم اقتصادی لندن و استاد پیشین دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران. در تهران متولّد شد و پس از به پایان رساندن تحصیلات ابتدایی و متوسطه، به دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران رفت و در ۱۳۳۲ شمسی با رتبهٔ اوّل در رشتهٔ علوم سیاسی فارغ‌التحصیل شد. در ۱۳۳۴ به هزینهٔ شخصی خود، روانهٔ انگلستان شد و مدرک فوق‌لیسانس، و آنگاه درجهٔ دکترای خود را از مدرسهٔ علوم اقتصادی لندن دریافت کرد و در آنجا مدّتی به تدریس و پژوهش پرداخت. در ۱۳۴۳ به مدّت یک سال در دانشگاه خارطوم سودان، اندیشهٔ سیاسی عرب تدریس کرد. آنگاه به انگلستان بازگشت. در ۱۳۴۵ به ایران مراجعت نمود و پس از استخدام در دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی، به تدریس همّت گماشت. در ۱۳۵۹ با استفاده از فرصت مطالعاتی به انگلستان رفت و در ۱۳۶۱ بر اثر سکتهٔ قلبی درگذشت.

حوزهٔ اصلی مطالعات و پژوهش‌های عنایت تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب و تاریخ اندیشه‌های سیاسی در اسلام بود. او از پیشگامان و ژرف‌اندیشان ایرانی این حوزه‌های مطالعاتی به شمار می‌آید و در طرح جدّی این مباحث در ایران نقش چشمگیر و تعیین کننده‌ای داشته است؛ چنان که تأمّل در تألیفات و ترجمه‌هایِ منتشر شده‌اش، بهترین گواه بر این مدّعاست. عنایت افزون بر عربی و انگلیسی، به زبان‌های آلمانی، فرانسه و پهلوی نیز مسلّط بود و در "برابر نهاد" سازی برای اصطلاحات علوم انسانی، ذوق و دقّت خاصّی داشت؛ و مجموع این ویژگی‌ها، دانش او را از هم‌معصرانش متمایز می‌نمود. از عنایت به زبان‌های فارسی و انگلیسی، مقاله‌ها و کتاب‌های چندی برجای مانده که در سطوح مختلف دانشگاهی تدریس می‌شوند و در شمار آثار مورد استناد محقّقان برجستهٔ تاریخ اندیشه‌های سیاسی هستند؛ از آن جمله‌اند: سیاست ارسطو، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ دوم،

۱۳۴۹ ش؛ اسلام و سوسیالیسم در مصر، تهران، انتشارات موج، ۱۳۵۰ ش ؛ بنیاد فلسفهٔ سیاسی در غرب، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۱ ش ؛ جهانی از خود بیگانه، تهران، انتشارات فرمند، ۱۳۵۳ ش ؛ عقل در تاریخ (ترجمهٔ کتاب *Die Vernunft in der Geschicht* از گئورگ ویلهلم فردریش هگل)، تهران، انتشارات دانشگاه صنعتی، ۱۳۵۵ ش؛ سیری در اندیشهٔ سیاسی عرب، تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۵۶ ش ؛ اندیشهٔ سیاسی در اسلام معاصر ، ترجمهٔ بهاءالدّین خرّمشاهی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۲ ش.

مقالهٔ «تقابل افلاطون و ارسطو در اندیشهٔ سیاسی فارابی» او از کتاب ابونصر فارابی (مجموعهٔ خطابه‌های مجمع بحث و تحقیق دربارهٔ ابونصر فارابی، به کوشش ایرج افشار، تهران، انتشارات کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ۱۳۵۴ ش ، صص 72 - 64) انتخاب و به فارسی ترجمه شده است.

یوزف فان‌اس، پژوهشگر کلام و فلسفهٔ اسلامی، رئیس بخش شرق‌شناسی و استاد رشتهٔ اسلام‌شناسی در دانشگاه توبینگن آلمان. در ۱۹۳۴ در آخن متولّد شد و تحصیلات ابتدایی و متوسطه را در زادگاه خویش گذراند. آنگاه در دانشگاه‌های بن و فرانکفورت، تحصیلات دانشگاهی خود را پی گرفت و زیرنظر استادانی چون هلموت ریتر تعلیم یافت. در سال‌های ۱۹۶۳ و ۱۹۶۴ برای مطالعات پژوهشی خود در بیروت اقامت گزید و به کشورهای خاورمیانه سفرهایی کرد. در ۱۹۶۷ در دانشگاه‌های کالیفرنیا و لوس‌آنجلس، و از ۱۹۶۷ تا ۱۹۶۸ در دانشگاه آمریکایی بیروت به تدریس همّت گماشت؛ از ۱۹۶۸ تاکنون استاد رشتهٔ اسلام‌شناسی در دانشگاه توبینگن آلمان است.

حوزهٔ اصلی مطالعات فان‌اس، تاریخ کلام است و در این زمینه مقالات و کتاب‌های چندی را منتشر کرده که مشهورترین آنها علم کلام و جامعه در سده‌های دوم و سوم هجری نام دارد که در مجلّدات شش‌گانهٔ آن، با دقّت

تحسین‌برانگیزی، از روش فیلولوژی شرق‌شناسی آلمانی بهره گرفته و در عین حال، با به‌کارگیری تحلیلی جامعه‌شناختی، ارتباط چند وجهی دگرگونی‌های اجتماعی و تکوین مکتب‌های حقوقی و تفسیری و الاهیّات و تاریخ‌نگاری در نخستین سده‌های اسلامی را به تصویر کشیده است؛ آن هم با تاکید بر بررسی آموزه‌های کلامی بر بنیاد دوره‌های تاریخی و بر اساس تفکیک جغرافیایی.

دلبستگی دیگر او، حوزهٔ پژوهش‌های مربوط به گفت‌وگوی مسیحیّت / اسلام است و دستامد همکاری او در این زمینه با هانس کونگ، الاهیّات دان کلیسای کاتولیک و رئیس «انستیتوی تقریب مذاهب» دانشگاه توبینگن، انتشار کتاب مسیحیّت و ادیان جهانی ـ اسلام در ۱۹۸۴ میلادی است.

مقالهٔ «فارابی و ابن‌راوندی» او از فصلنامهٔ جاویدان خرد (سال چهارم، شمارهٔ ۲، تهران، پاییز ۱۳۶۰ ش ، صص 99-88) انتخاب و به فارسی ترجمه شده است.

ماجد فخری، استاد فلسفهٔ دانشگاه آمریکایی بیروت و استاد مطالعات اسلامی دانشگاه جورج تاون. حوزهٔ اصلی فعالیّت‌های پژوهشی او، مطالعه در فلسفهٔ اسلامی و به ویژه آراء ابن‌رشد است و در این زمینه‌ها، تاکنون مقالات و کتاب‌های چندی به زبان‌های عربی و انگلیسی منتشر کرده که شماری از آنها به فارسی نیز ترجمه شده‌اند؛ از آن جمله است: سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمهٔ سعید حنایی کاشانی و ...، تهران، ۱۳۷۲ ش.

مقالهٔ «فلسفهٔ اخلاق فارابی و پیوند آن با اخلاق نیکوماخس» او از کتاب الکتاب التذکاری (ابونصر الفارابی فی الذکری الافیّة لوفاته ۱۹۵۰م، به کوشش ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۹۸۳م، صص ۱۹۱ـ۲۲۴) انتخاب و از عربی به فارسی ترجمه شده است.

عبدالجواد فلاطوری (۱۳۰۴ ـ ۱۳۷۵ ش)، دکترای فلسفه، استاد دانشگاه هامبورگ و پژوهشگر مطالعات اسلامی. در اصفهان و در خانواده‌ای اهل علم متولّد شد. جدّش، آخوند ملّا اسماعیل اصفهانی، استاد فلسفهٔ حاج ملّا هادی سبزواری بود. پرورش در خانواده‌ای با چنین پیشینه‌ای، سبب شد که از همان نوجوانی، افزون بر تحصیلات رسمی، به کسب معارف اسلامی همّت گمارد؛ که دستامد آن بهره‌گیری از محضر بزرگانی چون زنده‌یادان محمّدعلی شاه‌آبادی، مهدی آشتیانی، آیت‌اللّه محمّدرضا کلباسی و آیت‌اللّه هادی کدکنی نیشابوری در شهرهای اصفهان، تهران و مشهد بود و اخذ اجازهٔ روایت و گواهی درجهٔ اجتهاد را برای او به ارمغان آورد.

در ۱۳۳۳ برای ادامهٔ تحصیل روانهٔ آلمان شد و به تحصیل در رشتهٔ فلسفه پرداخت و زبان‌های لاتین و یونانی را نیز فراگرفت؛ در عین حال به مطالعه در زمینه‌های روان‌شناسی، علوم اجتماعی و ادیان تطبیقی نیز همّت گماشت. پس از نگارش رسالهٔ استادی خود با عنوان «تحوّل بنیادی فلسفهٔ یونان در مراحل نخستین علم کلام» ــ که خلاصه‌ای از آن در دومین یادنامهٔ علّامهٔ طباطبائی (مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش، صص ۱۹۵ ـ ۲۱۷) منتشر شده است ــ، در دانشگاه کلن به تدریس در رشته‌های فلسفه (به شیوهٔ تطبیقی) و حقوق و علوم اسلامی همّت گماشت. در ۱۳۵۶ آکادمی علوم اسلامی را تأسیس کرد و به اصلاح کتاب‌های درسی آلمان در زمینهٔ تاریخ و فرهنگ اسلامی پرداخت. این آکادمی، پس از مدّتی از کلن به هامبورگ منتقل شد و جزیی از دانشگاه هامبورگ گردید و بدین ترتیب امکان اعطای مدرک معتبر به دانشجویان آن فراهم آمد.

فلاطوری به واسطهٔ پژوهش‌ها و ژرف‌نگری‌هایش در فلسفه و علوم اسلامی، در شمار دانشمندان معتبر و از جملهٔ مراجع حوزهٔ مطالعاتی

خویش بود و تنوّع مقالات تقدیمی بدو از سوی استادان برجستهٔ مطالعات اسلامی در اروپا در جشن‌نامهٔ شصت و پنجمین زادروزش، بهترین گواه این مدّعاست.

از جمله دلبستگی‌های او، ایجاد مباحثه و تلاش برای تفاهم و همفکری و همکاری پیروان ادیان مختلف بود؛ چنان که در همین زمینه، اندکی پیش از درگذشتش در ۹ دی‌ماه ۱۳۷۵، در برگزاری اجلاس یونان تلاشی بسزا داشت.

مقالهٔ «نظر فارابی دربارهٔ تبادل فرهنگ‌ها» ی او از کتاب ابونصر فارابی (مجموعهٔ خطابه‌های مجمع بحث و تحقیق دربارهٔ ابونصر فارابی، به کوشش ایرج افشار، تهران، انتشارات کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ۱۳۵۴ ش، صص ۶۸ - ۷۶) برای انتشار در این مجموعه انتخاب شده است.

محمّد کریمی زنجانی اصل، تحصیل کردهٔ رشتهٔ علوم سیاسی و پژوهشگر مطالعات ایران و اسلام. در ۱۳۵۲ شمسی در تهران متولّد شد و پس از پایان تحصیلات ابتدایی و متوسطه، در سال ۱۳۷۵ به اخذ مدرک لیسانس علوم سیاسی از دانشگاه آزاد اسلامی موفّق شد. از همان هنگام ضمن پیگیری مطالعات خود، با شماری از مؤسسه‌های تحقیقاتی همکاری داشته که دستامد آن شرکت در چند کنگرهٔ بین‌المللی و انتشار مقالات متعدّدی در نشریّه‌ها و مجموعه‌های علمی چندی مانند دانشنامهٔ جهان اسلام، دایرة‌المعارف تشیّع، یاد پاینده، محقّق‌نامه، و فصلنامه‌های تحقیقات اسلامی و میراث شهاب و ... بوده است.

حوزهٔ اصلی مطالعات او تاریخ عقاید امامیّه و تاریخ اندیشه‌های فلسفی و سیاسی در ایران و اسلام است، و در این زمینه‌ها تاکنون کتاب‌های ذیل را منتشر کرده است: شهاب الدّین یحیی سهروردی، هیاکل النّور (متن عربی، ترجمهٔ کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آل‌مظفر)، با

مقدّمه و تصحیح محمّد کریمی، تهران، نشر نقطه، ۱۳۷۹ ش؛ امامیّه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت (تهران، نشر نی، ۱۳۸۰ ش)؛ فاطمه مرنیسی، زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن پوش (ترجمهٔ ملیحه مغازه‌ای، با مقدّمه و ویرایش محمّد کریمی، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰ ش).

مقالهٔ «فارابی و سهروردی؛ تفاوت دو آموزهٔ سیاسی» او، متن ارائه شده در کنگرهٔ بین‌المللی شیخ اشراق (زنجان، مرداد ۱۳۸۰ ش) است که پیشتر در مجموعهٔ مقالات منتشر شدهٔ آن کنگره منتشر شده است.

مهدی محقّق، دکترای زبان و ادبیّات فارسی، استاد بازنشستهٔ دانشگاه تهران، مدیر مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل از ۱۳۴۷ ش، عضو پیوستهٔ فرهنگستان زبان و ادب فارسی از ۱۳۶۹ ش و رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی از ۱۳۷۸ ش. در ۱۳۰۸ شمسی در مشهد متولّد شد. پدرش مرحوم حاج شیخ عباسعلی محقّق واعظ خراسانی از علمای نامدار شهر، در تسلّط و احاطه به اخبار و احادیث اهل بیت (ع) شهرهٔ خاصّ و عامّ بود. تحصیلات دوران ابتدایی و متوسطه را در شهرهای مشهد و تهران گذراند و در ضمن، از محضر بزرگانی چون مرحوم ادیب نیشابوری، مرحوم حاج شیخ محمّد تقی آملی، مرحوم شیخ محمّد علی مدرس تبریزی و شیخ ابوالحسن شعرانی بهره جُست و به درجهٔ اجتهاد رسید. در سال‌های ۱۳۳۰ ـ ۱۳۳۱ دارای چهار مدرک علمی شد: ۱. دورهٔ شش سالهٔ مدرسهٔ عالی سپهسالار، ۲. دورهٔ علوم تربیتی دانشسرای عالی، ۳. لیسانس دانشکدهٔ علوم معقول و منقول، ۴. گواهینامهٔ مدرّسی علوم منقول از وزارت فرهنگ. در ۱۳۳۳ پس از دریافت مدرک لیسانس زبان و ادبیّات فارسی، در دورهٔ دکترای این رشته شرکت کرد و در ۱۳۳۴ در دورهٔ دکترای معقول ثبت‌نام کرد که در ۱۳۳۷ آن را به پایان رساند. در ۱۳۳۸ نیز با دفاع از رسالهٔ دکترای خود با عنوان «تحقیق در دیوان ناصرخسرو» به دریافت مدرک دکترای زبان و

ادبیّات فارسی موفّق شد. در همین سال به عضویّت انجمن فلسفه و علوم انسانی درآمد. پس از موفقیت در امتحان دانشیاری در ۱۳۳۹، از وزارت فرهنگ به دانشگاه منتقل شد. در سال‌های ۱۳۴۰ تا ۱۳۴۲ در دانشگاه لندن، ۱۳۴۲ تا ۱۳۴۴ در دانشگاه تهران، و ۱۳۴۴ تا ۱۳۴۷ در دانشگاه مک‌گیل کانادا به تدریس زبان و ادبیّات فارسی و علوم اسلامی همّت گماشت. در ۱۳۴۷ شعبهٔ تهران مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل را افتتاح کرد. تا ۱۳۵۵، ضمن تحقیق و تدریس در دانشگاه تهران، سفرهای علمی چندی نیز داشت. در این سال، برای تدریس به دانشگاه مک‌گیل بازگشت و تا ۱۳۵۷ در آنجا بود. پس از بازگشت به ایران، تا هنگام تعطیلی دانشگاه‌ها به تدریس ادامه داد. در سال‌های ۱۳۶۱ و ۱۳۶۲ شمسی در پایه‌ریزی و تأسیس «سازمان دایرة المعارف تشیّع» و «بنیاد دایرة المعارف اسلامی» مشارکت فعّال داشت. در ۱۳۶۱ از دانشگاه تهران بازنشسته شد و از آن هنگام، در دانشگاه‌های داخلی و خارجی چندی، مانند مؤسسهٔ بین‌المللی اندیشه و تمدّن اسلامی مالزی، به تدریس ادامه داده، و همچون گذشته، به کار پژوهش و نشر آثار متعدّدی همّت گماشته است؛ آثاری که در معرّفی فرهنگ و تمدّن ایرانی / اسلامی به جهان علم و اندیشه، سهم برجسته و شایسته‌ای داشته‌اند؛ و در عین حال، از ژرف‌نگری و گسترهٔ گستردهٔ دانش این اندیشه‌مند ایرانی خبر می‌دهند؛ گستره‌ای که مهم‌ترین زمینه‌هایش عبارتند از: ۱. شعر و ادب فارسی، ۲. ادبیّات عرب، ۳. علوم قرآنی، ۴. تاریخ پزشکی در ایران و اسلام، ۵. فلسفه و کلام اسلامی. دستامد تلاش نیم قرنهٔ این دانشی‌مرد ایرانی، انتشار بیش از پنجاه عنوان کتاب (اعمّ از تألیف، تصحیح و ترجمه) و تألیف و انتشار بیش از یکصد و پنجاه مقالهٔ تحقیقی به فارسی و سی و هفت عنوان مقاله به زبان انگلیسی در نشریّه‌ها و مجموعه‌های علمی ایرانی و اروپایی متعدّدی است. همچنین، شرکت در هشتاد کنگرهٔ

بین‌المللی و شصت کنگرهٔ داخلی، و عضویّت در بیست و هفت مجمع علمی ایرانی و دوازده مجمع علمی بین‌المللی، از او، چهره‌ای بین‌المللی برنموده است. زندگینامه و فهرست آثار این استاد ارجمند تا ۱۳۷۸ شمسی در مقدّمهٔ کتاب محقّق‌نامه (مقالات تقدیم شده به استاد دکتر مهدی محقّق، به کوشش بهاء‌الدّین خرمشاهی و ... ، تهران، انتشارات سینانگار، ۱۳۷۹ ش، صص ۱۷ ـ ۱۲۶) به قلم خود ایشان آمده است.

مقالهٔ «اشاره‌ای به تأثیر فارابی در دیگران» او از کتاب نخستین بیست گفتار (انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران، ۱۳۶۳ ش، صص ۳۳۳-۳۴۴) برای انتشار در این مجموعه برگرفته شده است.

علی مرتضویان، نویسنده و مترجم و مدرّس دانشگاه. در ۱۳۲۹ شمسی در مسجد سلیمان زاده شد. پس از پایان تحصیلات متوسطه، در ۱۳۴۷ به استخدام دولت درآمد؛ و همزمان، تحصیلات دانشگاهی را در رشتهٔ علوم سیاسی ادامه داد و در ۱۳۷۳ به اخذ مدرک دکترا در رشتهٔ یاد شده نائل آمد.

حوزهٔ اصلی مطالعات او اندیشهٔ سیاسی و نظریّه‌های علم سیاست است و همزمان با خدمت در بخش‌های پژوهشی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، به عنوان عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی به تدریس اشتغال داشته است. سردبیری فصلنامهٔ ادبی ـ فرهنگی سیمرغ، عضویّت در هیئت تحریریهٔ فصلنامه‌های ارغنون و آسیای مرکزی و قفقاز و سردبیری فصلنامهٔ علوم انسانی دانشگاه آزاد اسلامی (تهران، واحد جنوب) از جمله فعالیّت‌های فرهنگی ـ مطبوعاتی اوست. گذشته از انجام چندین طرح پژوهشی، مقالات متعدّدی از وی به صورت ترجمه و تألیف در نشریّات علمی کشور، منتشر شده است.

پیشگفتار

قصد من از نوشتن پیشگفتار بر کتابی که نوشته‌های نام‌آورانی چون دکتر شرف‌الدّین خراسانی و دکتر مهدی محقّق، و آثار زنده‌یادانی چون استاد دانش‌پژوه و دکتر عنایت و دکتر فلاطوری، زینت‌بخش صفحات آن است، بیشتر برآوردن نیازی درونی بوده است: حقّ‌شناسی و ارجگذاری از این پیشگامان و ژرف‌اندیشان تاریخ اندیشهٔ ایرانی / اسلامی؛ دانشی‌مردانی که هریک، به تنهایی، در پاسداری از میراث عقلانی پیشینیان، شَرَفِ تحقیق است مَر این مُلک را، و جوانمردی به منش ایشان ستوده مانده است.

***

به قدرت رسیدن عبّاسیان در نخستین دهه‌های سدهٔ دوم هجری، با پیامدها و دستاوردهایش، در عرصه‌های مختلف حیات سیاسی / فرهنگی / مذهبی /... مسلمانان، به دگرگونی‌های ژرفی راه بُرد. ورود عنصر ایرانی در دستگاه خلافت و پیامد آن (= ایرانی شدن ساخت قدرت سیاسی)،[1] توسعهٔ مرزهای خلافت اسلامی و پدیداری نومسلمانانی با مدّعای کسب استقلال سیاسی،[2] ظهور مکتب‌های کلامی و نحله‌های فقهی مختلف، فهرستی کوتاه از آن پیامدها و دستاوردها هستند.

با این حال، از چشم‌انداز توسعهٔ علوم و رواج تفکر علمی و تأمّل عقلانی، بی‌گمان، بزرگ‌ترین دستاورد و تأثیرگذارترین فعالیّتی که با جلوس عبّاسیان بر مسند خلافت آغاز شد، نهضت ترجمهٔ کتاب‌های یونانی / ایرانی / هندی /... به زبان عربی بود که در قالب جریانی قوی و فراگیر، بیش از دو سده، فعالیّت‌های پژوهشی در جهان اسلام را پوشش داد؛[3] در انتقال دانش و فرهنگ تمدّن‌های پیشا اسلامی به مسلمان

---

۱. در این زمینه بنگرید به پژوهش‌های ارزندهٔ زنده‌یاد محمّد محمّدی ملایری با عنوان تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی.

2. Hugh Kennedy, "Intellectual Life in the First Four Centuries of Islam", *Intellectual Traditions in Islam*, ed. F. Daftary, London & New York 12000, pp.19-20.

3. D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture* (The Graeco-Arabic Translation

نقش برجسته‌ای داشت؛ و سرانجام در نخستین دهه‌های سدهٔ چهارم هجری به پایان آمد؛ امّا، زمینه‌ساز پدیداری سنّتی شد که دستاوردها و عقاید متداول در تمدّن‌ها و فرهنگ‌های دیگر را به محک نقد و تحقیق می‌آزمود و دوران تألیف و تصنیف آثار در علوم و فنون گوناگون را بیاغازید تا در فرجام، سدهٔ چهارم و نیمهٔ نخست سدهٔ پنجم هجری را همچون عصر نوزایی فرهنگی در جهان اسلام برنماید و در شمار دوره‌های پویا و پربار فعالیّت عقلانی مسلمانان برنهد؛ فعالیّتی که در سدهٔ چهارم هجری و در حوزهٔ اندیشهٔ فلسفی، بی‌گمان، ابونصر محمّد بن محمّد اوزلغ فارابی، شاخص‌ترین چهره‌اَش تواند بود؛ تا بدانجاکه برخی صاحب‌نظران کنونی، این دوره را «عصر فارابی‌گرایی»[1] نام نهاده‌اند.[2]

فارابی که ابن‌ندیم از «مردم خراسان»اش خوانده[3] و ابن ابی اصیبعة از «خاندان فارسی ایرانی»اش دانسته است،[4] در واپسین دهه‌های سدهٔ سوم هجری در فاریاب خراسان زاده شد؛[5] پس از دانش‌اندوزی اوّلیه در زادگاهش،[6] در روزگار خلافت مقتدر عباسی (۲۹۵ - ۳۲۰ق) به بغداد رفت و نزد یوحنا بن حیلان منطق آموخت؛[7] آنگاه به شهرهای یونانی رفت و هشت سالی به دانش‌اندوزی و فراگیری امّهات

Movement in Baghdad and Early ʿAbbasid Society [2nd-4th / 8th-10th Centuries]), London, 1998.

1. The age of Fārābism.
2. Ian Richard Netton, *Al-Fārābī and His School*, London, 1992, pp.18-30.

۳. ابن‌ندیم، الفهرست، به کوشش م.رضا تجدّد، تهران، ۱۹۷۳ م، ص ۳۲۱؛ همو، همان، ترجمهٔ م.رضا تجدّد، تهران، ۱۳۴۶ ش، ص ۴۷۴.

۴. ابن ابی اصیبعة، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، به کوشش آگوست مولر، قاهره، ۱۸۸۴ م، ج ۲، ص ۱۳۵؛ همو، همان، به کوشش نزار رضا، بیروت، ۱۹۶۸ م، ص ۶۰۳.

۵. اگر سخن ابی ابی اصیبعة و صلاح‌الدّین صفدی را بپذیریم که او نزدیک به هشتاد سال زیست، می‌باید در حدود سال‌های ۲۵۹ تا ۲۶۱ هجری زاده شده باشد.

۶. که بسا آشنایی او با آموزه‌های اسماعیلیّه و معتزلهٔ خراسان را دربرداشت.

۷. ابوالحسن مسعودی، التنبیه و الاشراف، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۶۵ش، ص ۱۱۲؛ قاضی صاعد اندلسی، التعریف بطبقات الامم، به کوشش غلامرضا جمشیدنژاد اوّل، تهران، ۱۳۷۶ ش، ص ۲۲۲؛ ابن‌قفطی، تاریخ الحکماء، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م، ص ۲۷۷؛ همو، همان، ترجمهٔ فارسی از قرن یازدهم هجری، به کوشش بهین دارائی، تهران، ۱۳۷۱ش، صص ۳۷۹-۳۸۰.

حکمت و مطالعهٔ کتاب‌های حکمی پرداخت؛[1] به بغداد بازگشت و پس از چند سالی زیستن در گمنامی، به دمشق رفت و در پناه سیف‌الدّولهٔ حمدانی شیعی آرام گرفت و در رجب ۳۳۹ هجری در همان شهر درگذشت و به خاک شد.[2]

به روزگار فارابی، بر جهان اسلام سلسله‌های چندی حکم می‌راندند که شماری از آنها چون بوئیان و حمدانیان، مشروعیّت «اسم»ی ـ و نه «فعل»ی ـ خلافت عبّاسی را برمی‌تافتند و شمار دیگری چون فاطمیان مصر و قرمطیان بحرین از ستیزه‌جویان عبّاسیان و فرمانبردارانشان بودند؛ و آشکار است که ستیزه‌جویی‌های آنها، هنگامه‌ای برپا کرده بود؛ و بر این هنگامه، ناسازگاری مکتب‌های فقهی / کلامی / حدیثی /... دیگر را هم باید افزود: معتزلیان عراق بر ابن‌راوندیِ معتزلیِ خراسانی می‌تاختند و ملحدش می‌خواندند، همچنان که ابوحاتم رازی اسماعیلی بر ابوبکر رازی فیلسوف چنین طعنه‌ای می‌بست؛ در ۳۰۹ هجری حلاّج را به اتّهام زندقت و قرمطی بودن در بغداد به دار کشیدند و اندک مدّتی پس از آن، قرمطیان بر بصره و دیگر شهرهای عراق یورش بردند؛ و بگذریم که اگر نبود رشادت‌های حمدانیان، و به ویژه سیف‌الدّوله، بسا که بخش‌های مهمّی از جهان اسلام را امپراطوری بیزانس می‌ربود.

بدیهی است که زیستِ جهانگردانهٔ فارابی، او را از نزدیک در جریان این رخدادها می‌نهاد. البتّه، در همان هنگام، اندیشه‌مندان دیگری هم این احوال را شاهد بودند؛ امّا هیچ یک از آنها، به مانند ابونصر، این بالیده در خانواده‌ای رزم‌آور و تربیّت شده در دامان مکتب‌های فلسفی مختلف، در سرشت و سرنوشت رخدادهای زمانه‌اش نیندیشید و به نقد فلسفی قدرت‌های سیاسی زمانه‌اش همّت نگماشت؛ همچنان که بسیاری از پَسینیانش نیز چنین نکردند.

حتّی اکنون هم، پس از گذشت هزاره‌ای، در آثار برجای ماندهٔ فارابی که می‌نگریم، پژوهنده‌ای خستگی‌ناپذیر در علوم و فنون مختلفِ روزگار خویش را می‌یابیم؛ او از موسیقی و پزشکی گرفته تا حکمت الاهی و فلسفهٔ افلاطونی و ارسطویی و اسکندرانی را درمی‌نَوَردد؛ و در این میان، طُرفه آنکه سابقهٔ آشنایی با حوزه‌های مختلف علم و فلسفه در جهان اسلام، هرچند به پیشترها بازمی‌گردد و

---

۱. محمّدتقی دانش‌پژوه، «دورنمایی از زندگی و اندیشهٔ فارابی»، نشریهٔ دانشکدهٔ الهیّات و معارف اسلامی مشهد، شمارهٔ ۱۶ ـ ۱۷، ۱۳۵۴ش، ص ۱۵۲.

۲. مسعودی، التنبیه، ترجمهٔ پاینده، ص ۱۱۲؛ قاضی صاعد، التعریف، ص ۲۲۴؛ ابن ابی‌اصیبعة، عیون، به کوشش مولر، ج ۲، ص ۱۳۵؛ همان، به کوشش رضا، ص ۶۰۳؛ ابن‌قفطی، تاریخ الحکماء، به کوشش لیپرت، ص ۲۷۹؛ همان، ترجمهٔ فارسی، ص ۳۸۱.

کندی و ابوبکر رازی در شمار معاصران آشنای او با این معارف بوده‌اند، امّا انصاف آن است که با مراجعه به آثار برجای ماندهٔ این سه فیلسوف، اندیشهٔ فارابی و نوع شناخت او از میراث پیشینیانش را، دست‌کم در معارف فلسفی، در سطح کاملاً متفاوتی می‌یابیم؛ همچنان که کاربست آن ایده‌ها را نزد او در شاکله‌ای دیگر شاهدیم؛ شاکله‌ای که در بُعد فلسفی‌اش، همانا پی‌ریزی پایه‌های فلسفهٔ سیاسی در جهان اسلام باشد؛ و کاربستی که برخلاف بسیاری از همروزگاران و پَسینیانش، حکمت‌پیشگی را نه در کشف ژرفاهای روح فردی و توجّه به رستگاری شخصی، بلکه در پرسش از میزان اجتماعی بودن فیلسوفان و در بازجُست سهم آنان در بهبود کیفیّت زندگی مردمان تعریف می‌کند؛ آن هم از راه ارائهٔ آموزه‌ای که با نگریستن در رفتار آدمی همچون انعکاسی از ساختار روح او، و با تأمّل در ساختار روح او همچون ساختار شهر به مثابه تصویری بزرگ‌تر، می‌کوشد این ساختار را در زمینهٔ اصلی‌اش بنهد؛ زمینه‌ای که همانا کلیّت عالم باشد.

بدین‌سان، به تعبیر یکی از صاحب‌نظران معاصر، بی‌سبب نیست که فارابی نوشتارهای سیاسی خود را از هستی‌شناسی می‌آغازد و پس از شرح ساختار عالَم، از ساختار روح و جسم بشر سخن می‌گوید و در هر دو موضوع، چگونگی عمل بخش‌های مختلف عالم و اجزاء گوناگون روح و جسم با یکدیگر را برمی‌نماید تا سرانجام به «شهر» برسد و از ساختار و اجزاء و شیوه‌های پدیداری و سازماندهی و عقاید و افعال رایج در آن نزد «ملّت»های مختلف تصویری ارائه دهد که در عین حال، نمایای میزان «سعادت» هریک از شیوه‌های زیست آدمی نیز تواند بود؛[1] آن هم با هشدار از غفلت فیلسوفان از فلسفهٔ سیاسی؛ غفلتی که نه تنها به کیفیّت اندیشهٔ فلسفی آسیب می‌زند، بلکه با محروم کردن جامعه از مراقبتی روشن‌اندیشانه، افق دید مردمان را محدود، گفت‌وگوهای اجتماعی را بی‌ثمر و عقلانیّت را ناکارآمد می‌کند، تا به فرجام، تعصّب و تصلّب و تلاش ویرانگرانه برای تغییر وضع موجود، جانشین وسعت نظر و آزادی روح و ادراک اساسی و فهم درست موقعیّت‌های نوین شود. اگر چنین بنگریم، بازاندیشی در آراء و اندیشه‌های فارابی، آیا تأمّل دربارهٔ راهی نیست که از دیروز تا اکنونیّت[2] ما را درنَوَردیده است؟

م.ک.

---

1. Muhsin Mahdi, "Alfarabi and the Fondation of Islamic Philosophy", *Essays on Farabi*, ed. I. Afshar, Tehran, 1975, pp.49 ff.

2. actualité : فعلیّت

فارابی، سیاست ارسطو و پولُس فارسی

مریم اردستانی

اشاره

این گفتار بخشی است از پژوهش گسترده‌تر این نگارنده با عنوان «فارابی و کتاب سیاست ارسطو» که در آن ضمن بحث از راه‌های ورود آثار ارسطو به جهان اسلام در فرایند گذار فلسفه از جهان ایرانی / اسکندرانی به زیستْ‌جهان پدید آمده در دوران پس از فتوحات اسلامی، کوشیده‌ام نشان دهم که بازنمود حلقه‌های اتّصال مکتب‌های فلسفی ایرانی / اسکندرانی به مکتب‌های فلسفی دوران اسلامی، به گشودن آن چشم‌اندازی خواهد انجامید که از پیوستگی و بالندگی تفکر فلسفی در دوره‌های پیشا اسلامی و اسلامی تمدّن ایرانی خبر می‌دهد؛ هرچند که هدف اصلی‌ام بازجُست کتاب سیاست ارسطو در آثار بر جای ماندهٔ متفکران جهان اسلام و تأثیری است که بر آموزه‌های سیاسی آنها نهاده بوده است.

***

هنگامی که سرنوشت کتاب سیاست ارسطو در جهان اسلام را بازمی‌جوییم، خود را با طیفی از آرائی روبرو می‌بینیم که در یک سوی آن بر انکار ترجمهٔ این اثر به زبان عربی اصرار می‌شود،[۱] و در سوی دیگرش، از تأثیر این ترجمه بر آثار سیاسی شماری از متفکران مسلمان بحث می‌شود؛[۲] متفکرانی که ابونصر محمّد بن طرخان بن اوزلغ فارابی (م

---

۱. برای برخی نمونه‌های غربی و شرقی از آراء مطرح در این زمینه، از نوشته‌های ت.ج.دو بوئر، ابراهیم مدکور، لئواشتراوس، موریتس اشتینْشنیدر، امیل برهیه، فرانتس روزنتال، ریچارد والتسر، عبدالرحمن بدوی، رضا داوری و شرف‌الدّین خراسانی می‌توان یاد کرد. نک:

I. J. de Boer, *The History of Philosophy in Islam,* Translated by E.A.Jones, London, 1933, p.27; I. Madkour, *La place d'Al-Farabi dans l'école philosophique musulmane,* Paris, 1934, p.35, n.3; L. Strauss, "Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî", *Revue des études juives,* Tome 100, 1936, pp.3-4; M.Steinschneider, *Die Hebräischen Übersetzungen des Mittealters und die Juden als Dolmestcher,* Berlin, 1956, s. 219; Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie,* Paris, 1967, Tome 1, Fascicule 3, p.614; F. Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam*, Translated from the Germany by Emile & Jenny Marmorstein, London, 1975, p.10; R. Walzer, "Aristutalis", *The Encyclopaedia of Islam,* New Edition, Leiden, 1985, vol.I, p.632;

عبدالرحمن بدوی، الاصول الیونانیة فی السیاسة الاسلامیّة، قاهره، ۱۹۵۴م، مقدّمه؛ رضا داوری، فلسفهٔ مدنی فارابی، تهران، ۱۳۵۴ ش، ص ۵۰؛ شرف‌الدّین خراسانی، «ارسطو»، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، زیرنظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۷، تهران، ۱۳۷۷ ش، ص ۶۰۶.

البتّه، فرانتس روزنتال در اثر دیگر خود به نام مفهوم اسلامی آزادی، از ارجاع مبهم ابن‌سینا به آثار افلاطون و ارسطو دربارهٔ سیاست در رسالهٔ فی اقسام العلوم العقلیة یاد می‌کند. نک:

F. Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedem,* Leiden, 1960, pp.31-32.

۲. از جملهٔ قائلان به این رأی، رالف لرنر، محسن مهدی، اروین روزنتال، حمید عنایت، غلامحسین صدیقی و محمّد کریمی هستند. که برخی از آنها مانند اروین روزنتال از جبران بی‌خبری احتمالی اندیشه‌مندان اسلامی از کتاب سیاست، از راه آشنایی آنها با اخلاق نیکو

۳۳۹ق) که او را «معلّم ثانی» و بنیانگذار فلسفهٔ خاوری ایرانشهر و آشتی دهندهٔ «اندیشهٔ الاهی اسلامی و فرهنگ کهن ایرانی و دانش یونانی و عرفان گنوستیک اسکندرانی» خوانده‌اند،[۱] شاخص‌ترین آنها است.

در واقع، تا آنجا که منابع موجود مجال می‌دهند، به نظر می‌رسد که نخستین نشانه‌های تأثیر سیاست ارسطو در نگاشته‌های دوران اسلامی را

ماخسی سخن می‌گویند. نک:

R. Lerner & M. Mahdi, *Medieval Political Philosophy: A Source book,* New York, 1963, pp.174-177; E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1962, p.114; H. Enayat, "Plato Versus Aristotle in Farabi's Political Thought", *Essays on Farabi*, Edited by I.Afshar, Tehran, 1975, pp.64-67;

ارسطو، اصول حکومت آتن ، ترجمهٔ باستانی پاریزی، با مقدّمهٔ غلامحسین صدیقی، تهران، ۱۳۵۸ ش، صص یز-ک ؛ محمّد کریمی زنجانی اصل، «رده‌بندی علوم در ایران و اسلام»، میراث شهاب (نشریهٔ کتابخانهٔ بزرگ حضرت آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی)، سال پنجم، شمارهٔ ۱۷ و ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۷۸ ش، صص ۱۰۷ - ۱۰۸.

شلومو پینس هم دربارهٔ جایگاه کتاب سیاست ارسطو در فلسفهٔ اسلامی در مقاله‌ای با مشخّصات زیر از اشارهٔ فارابی به دفتر اوّل سیاست، که متضمّن بحث در تقدّم دولت - شهر (: مدینه) بر شهروندان است، یاد کرده است. آن هم با ذکر این نکته که هرچند بر ترجمهٔ کتاب سیاست ارسطو در نخستین سده‌های اسلامی به زبان عربی شاهدی نداریم، امّا کندی در رسالهٔ فی کمیت کتب ارسطاطالیس از آن نام برده است:

S. Pines, "Aristotle's Politics in Arabic Philosophy", *Studies in Arabic Versions of Greek Text and Mediaeval Science*, vol.I, Leiden, 1986, p.146;

از جمله محقّقانی که به این مقاله توجّه کرده، میریام گالستون است:

M. Galston, *Politics and Excellence* (The Political Philosophy of Alfarabi), Princeton, 1990, p.152 & etc.

ذبیح الله صفا هم از آشنایی متفکران مسلمان با سیاست ارسطو و ترجمهٔ آن به زبان عربی، البتّه با تأخّر نسبت به دیگر آثار او یاد می‌کند؛ هرچند که در نظرش، این کتاب، در فرجام، تحت‌الشعاع توجّه به آثار سیاسی افلاطون قرار می‌گیرد. نک: تاریخ علوم عقلی در تمدّن اسلامی، تهران، ۱۳۵۶ ش، صص ۹۴، ۱۶۰.

۱. ابونصر فارابی، المنطقیات للفارابی، به کوشش محمّد تقی دانش پژوه، قم، ۱۴۰۸ق، ج ۱، دیباچهٔ مصحّح، ص ۱.

در رساله‌های المنطق ابن‌مقفّع (م ۱۳۹ یا ۱۴۲ ق) و حدود المنطق ابن‌بهریز (درگذشتهٔ اوایل سدهٔ سوم هجری) می‌باید بازجُست. البتّه، در این دو اثر، بر بهره‌گیری از سیاست ارسطو هیچ تصریحی نشده، امّا در بحث آنها از رده‌بندی علوم، ردّپای آموزه‌های سیاست ارسطویی را می‌توان یافت.

از این دو رساله، بخش اوّل المنطق ابن‌مقفّع ترجمه گونه‌ای است از شرح ایساغوجی آمونیوس پسر هرمیاس «فیلسوف یونانی مقیم اسکندریّه و شاگرد پروکلس نوافلاطونی (= در منابع اسلامی: ابرقلس) ... که در اواخر سدهٔ پنجم و اوایل سدهٔ ششم میلادی می‌زیسته و شرح ایساغوجی او از منابع مورد توجّه و رسمی یونانی، و پس از آن، مورد توجّه نسطوریان بوده است؛ و در برخی منابع اسلامی از وی به "الحمونیوس" و "الحمو‌موس" نیز یاد شده است»؛[1] و البتّه این شرح، در ادامه با

---

۱. محمّد کریمی زنجانی اصل، «رده‌بندی علوم در ایران و اسلام»، میراث شهاب، پیشین، ص ۱۰۷، پی‌نوشت ۸. به نوشتهٔ او، مهم‌ترین دلیل راهنمای ما به این نظر، تعبیر موضوع منطق به «متاع» در آغاز رسالهٔ المنطق ابن‌مقفّع است: لکلّ صناعة متاعاً و الامتعة اسماء یعرفها اهل تلک الصناعة ... کانت لهم هذوًا و لعبا (ابن‌مقفّع، المنطق، به کوشش محمّد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۵۷ ش، ص ۱). آن هم در حالی که به گزارش پُل کراوس، در شرح آمونیوس بر الفاظ الکلّیة الخمسیة (= العبارة) نیز چنین تعبیری را می‌توان یافت (پول کراوس، «التراجم الارسططالیة المنسوبة الی ابن‌المقفّع»، التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیة، الّف بینها و ترجمها عن الألمانیة و الأیطالیة عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۸۰م، ص ۱۱۲) ؛ و با توجّه به تصریح ابن‌مقفّع در آغاز رسالهٔ المنطق بر عبارت «افتتح المصنّف کتابه بان قال: لکلّ صناعة متاعا...»، پُربیراه نخواهد بود که مقصود او را همان آمونیاس بدانیم. بر آنچه کریمی آورده، این نکته را می‌توان افزود که تقسیم ریاضیّات به حساب و هندسه و نجوم و موسیقی در رسالهٔ المنطق ابن‌مقفّع (ص ۳، بند ۸) با دیدگاه آمونیوس در این زمینه کاملاً همخوانی دارد. دربارهٔ دیدگاه آمونیوس نک:

H. A. Wolfson, "The Classification of Sciences in Mediaeval Jewish Philosophy", *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. I. Twersky & G. H. Williams, Cambridge, 1973, vol.I, pp.493-545, especially p.493.

برای تأثیر آراء آمونیوس در برخی زمینه‌های دیگر بر شمارِ دیگری از متفکران مسلمان

افزوده‌هایی از شرح العبارة و شرح المعقولات فُرفوریوس صوری تکمیل شده[۱] و به نظر برخی محقّقان کنونی «به نظر می‌رسد که بخش بازپسین آن هم، ترجمه‌ای از کتاب قیاس باشد».[۲]

در مدخل این رساله، پس از تقسیم حکمت بر دو قسم علم و عمل، به پیروی از سنّت ارسطویی، امّا متناظر به تفسیرهای نوافلاطونی و اسکندرانی، هریک از این دو قسم نیز بر سه گونه برشمرده شده‌اند. علم به «علم اعلیٰ = علم غیب»، «علم اوسط = علم ادب» و «علم اسفل = علم اجساد» و عمل به «سیاست عامّه» ، «سیاست الخاصّة» و «سیاست خاصّة الخاصّة» تقسیم شده است.[۳] گفتنی است که در این رساله، از «عمل» به «تدبیر و سیاست» تعبیر شده و در شرح گونه‌های آن، از سیاست عامّه چگونگی ادارهٔ امور شهرها و کشورها،[۴] و از سیاست الخاصّة چگونگی ادارهٔ امور خانواده توسط فرد،[۵] و از سیاست خاصّة الخاصّة چگونگی تسلّط فرد بر اخلاق و اعمالش،[۶] مراد شده است.

این نظام از رده‌بندی علوم که در رسالهٔ حدود المنطق ابن‌بهریز، جوامع العلوم ابن‌فریغون (تألیف نیمهٔ اوّل سدهٔ چهارم هجری) و رسائل اخوان

نک: حسین ضیائی، «بیرونی و رسالهٔ أمونیوس به نام "اختلاف الأقاویل فی المبادئی"»، یادنامهٔ بیرونی، تهران، ۱۳۵۳ ش، صص ۱۸۵-۲۰۲.

۱. ابن‌ندیم هم از گزینش و گلچین تفسیرهای فُرفوریوس بر دو کتاب العبارة و المقولات ارسطو توسط ابن‌مقفّع یاد کرده است. نک: الفهرست، به کوشش م.رضا تجدّد، تهران، ۱۹۷۳م، ص ۳۰۹؛ همان، ترجمهٔ م.رضا تجدّد، تهران، ۱۳۴۶ ش، ص ۴۵۴.

۲. محمّد کریمی زنجانی‌اصل، «رده‌بندی علوم در ایران و اسلام»، میراث شهاب، پیشین، ص ۱۰۷.

۳. ابن‌مقفّع، المنطق، پیشین، صص ۲ - ۳ .

۴. یا در اصطلاح حکمای مسلمان: «سیاست مُدُن».

۵. که همانا فنّ تدبیر منزل در آموزه‌های حکمای مسلمان باشد.

۶. یا «علم اخلاق فردی» .

الصفا (تألیف نیمهٔ دوم سدهٔ چهارم هجری) نیز دیده می‌شود،[۱] با آنچه در جریان نخست ترجمهٔ آثار یونانی به زبان عربی دربارهٔ رده‌بندی آثار فلسفی ارسطو به «در اصلاح اخلاق فردی» و «در تدبیر (: سیاست) منزل» و «در تدبیر (: سیاست) مُدُن» آورده‌اند،[۲] هماهنگی کامل دارد. با این حال، آنچه در این رساله (: المنطق) جلب نظر می‌کند، تعبیر «عمل» به «تدبیر» و «سیاست»، و همسان گرفتن این دو مفهوم است؛ که به تعبیر یونانی، به گذار از «نوموس» (nomos) به «پولتیا» (poleteia) در گام نخست، و آنگاه به همسان گرفتن آن دو می‌توان از آن یاد کرد؛ چنان‌که در این معنی با آنچه ارسطو در کتاب اوّل سیاست دربارهٔ تدبیر منزل و در فصل هشتم از کتاب ششم اخلاق نیکوماخوس دربارهٔ تقسیم فلسفهٔ عملی به تدبیر منزل و قانون‌گذاری و سیاست (به معنای جنبه‌های اجرایی و قضایی آن) آورده،[۳] همسان می‌نماید.[۴]

نکتهٔ مهمّ از منظر این بحث آنکه این نحوهٔ کاربستِ اصلاح «تدبیر» و طرح ادارهٔ امور خانواده به عنوان «سیاست الخاصّة» ــ که همانا «تدبیر

---

۱. نک: ابن‌بهریز، «حدود المنطق»، منتشر شده در: المنطق، به کوشش محمّد تقی دانش پژوه، پیشین، صص ۱۱۱، ۱۱۳؛ حسین خدیوجم، «کتاب جوامع العلوم»، نامهٔ مینوی، به کوشش جیب یغمایی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۵۰ ش، ص ۱۵۹؛ رسائل اخوان الصفا و خلّان الوفاء، با مقدّمهٔ بطرس البستانی، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۷۴.

۲. ابونصر فارابی، «ما ینبغی ان یقدم قبل تعلّم الفلسفة»، المنطقیات للفارابی، به کوشش محمّد تقی دانش پژوه، پیشین، ج ۱، ص ۳؛ قاضی صاعد اندلسی، التعریف بطبقات الامم، به کوشش غلامرضا جمشید نژاد اوّل، تهران، ۱۳۷۶ ش، ص ۱۷۴.

۳. ارسطو، سیاست، ترجمهٔ حمید عنایت، تهران، ۱۳۶۴ ش، ص ۷، کتاب نخست ۱:۲ و ۲؛ همو، اخلاق نیکوماخس، ترجمهٔ سیّد ابوالقاسم پورحسینی، ج ۲، تهران، ۱۳۶۸ ش، ص ۲۳، ۱۱۴۱ الف.

۴. ابن‌بهریز نیز در این معنا، خویشکاری هریک از گونه‌های سه‌گانهٔ سیاست را بر این چهار قسم برشمرده است: بنیاد نهادن سنّت‌ها، قضاوت‌های استوار، محافظت در برابر دشمنان، مجاهدت برای دستیابی به آنچه کشف شدنی (: به دست آمدنی) است. نک: «حدود المنطق»، المنطق، به کوشش محمّد تقی دانش پژوه، پیشین، ص ۱۱۲.

منزل» باشد ــ، از نظر زمانی بر ترجمهٔ رسالهٔ تدبیر منزل یا اویکونومیکوس (oikonomikos) بروسن (Bryson) نوفیثاغوری ــ نگاشته در سدهٔ دوم میلادی ــ، به زبان عربی در سده‌های سوم یا چهارم هجری، تقدّم دارد.[۱] بدین ترتیب، برخلاف آثاری که ابوعلی مسکویه، ابن‌سینا و خواجه نصیر الدّین طوسی تحت تأثیر رسالهٔ تدبیرمنزل بروسن، در این موضوع نگاشته‌اند، برای تعبیرهای به کار رفته در رسالهٔ المنطق ابن‌مقفّع، سرچشمهٔ دیگری می‌باید جُست؛ سرچشمه‌ای که ما از آن به خوانش ایرانی / اسکندرانی ارسطویِ استاگیرایی یاد می‌کنیم؛ و از چشم‌انداز این بحث، مهم‌ترین نمایندگان آن همانا پولُس پارسی و بطلمیوس غریب‌اند.

در واقع، بعید نمی‌نماید که تعبیرهای به کار رفته در رسالهٔ المنطق، تحت تأثیر آموزه‌های کتاب سیاست ارسطو بوده باشد؛ چه، «پژوهش‌های متأخر دربارهٔ نهضت ترجمه در جهان اسلام هم، از حضور کتاب سیاست ارسطو در میان آثار منطقی او در جهان اسلام خبر می‌دهند؛[۲] و گویا این

---

۱. نخستین کسی که از تأثیر رسالهٔ تدبیر منزل بروسن بر آثار متفکران مسلمان یاد کرده، هلموت ریتر در مقالهٔ «کتابچهٔ دانش بازرگانی عرب» است:

H. Ritter, "Ein arabischen Handbuch der handelwissenschaften", *Der Islam*, Band 17, 1917, ss.1-91.

گفتنی است که اصل یونانی رسالهٔ تدبیر منزل بروسن برجای نمانده، امّا ترجمهٔ عربی آن را لویس شیخو بر اساس نسخهٔ منحصر به فردی که به احتمال از سدهٔ چهارم هجری برجای مانده و در صفحات ۶۲ تا ۹۶ نسخهٔ شمارهٔ ۲۹۰ دارالکتب قاهره، تیمور اخلاق، باقی است، در مجلهٔ المشرق (ش ۱۹، ۱۹۲۱م، صص ۱۶۱ ـ ۱۸۱) منتشر کرده؛ و پس از شیخو، این رساله، بار دیگر به همراه ترجمه‌های عبری و لاتینی انجام گرفته بر اساس آن، توسط مارتین پلسنر منتشر شده است:

M. Plessner, *Der Oikonomikos des Neupythagoreens 'Bryson' und sein Einflo auf die islamische Wissenschaft*, Heidelberg, 1928.

۲. دُلیسی اولیری، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۴۲ ش، ص ۲۴۷.

ترتیب، از فهرست تألیفات ارسطو، نگاشتهٔ بطلمیوس غریب[۱] برای اغلس، با عنوان کتاب اخبار ارسطالیس و وفاته و مراتب کتبه، برآمده بوده باشد؛[۲] همچنان که این اثر، از منابع مهمّ آشنایی مسلمانان با اخبار ارسطو بوده است».[۳]

دربارهٔ پولُس، حکیم و منطقی ایرانی عهد انوشیروان ساسانی (م ۵۷۱ یا ۵۷۳م) نیز می‌دانیم که این مسیحی نسطوری مذهب،[۴] پس از مأیوس شدن از دستیابی به ریاست اسقف‌های ایران، به دین زرتشتی درمی‌آید،[۵] در حالی که گسترهٔ دانشش در مسیحیت و فلسفه تا سده‌های بعد مورد ستایش متفکرانی چون ابن‌عبری (م ۶۸۵ق) بوده است.[۶] او بر کتاب باری

---

۱. بطلمیوس غریب یا پتولمایوس خِنُس، از پیروان فلسفهٔ مشائی در نخستین سدهٔ مسیحی است که «سرگذشت‌نامهٔ ارسطو»ی نگاشته‌اش، اساس آگاهی مسلمانان از زندگی معلّم اوّل بوده است؛ دربارهٔ او نک: محمّد تقی دانش پژوه، «سرگذشت‌نامهٔ ارسطو»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۴۳-۴۴، ۱۳۶۶-۱۳۶۷ ش ، صص ۲۴۷-۲۶۷؛

I.Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957, pp.208-211, 469-476; D.Gutas, *Greek Wisdom Literature in Arabic Translation* (A Study of the Graeco - Arabic Gnomologia), New Haven, 1975, pp.381-383.

۲. برای آگاهی از چگونگی بهره‌گیری مسلمانان از اثر بطلمیوس غریب نک: محمّد تقی دانش پژوه، «سرگذشت‌نامهٔ ارسطو»، مقالات و بررسی‌ها، پیشین، صص ۲۵۰-۲۵۳؛ همو، تاریخ‌نگاری فلسفه، تهران، ۱۳۶۵ ش، ص ۲۳؛ آنتون ـ هرمان کروست، «زندگی ارسطو در آثار تذکره‌نویسان سریانی و عرب»، ترجمهٔ اسماعیل سعادت، معارف، سال دوم، شمارهٔ ۳، آذر ـ اسفند ۱۳۶۴ ش، صص ۱۹-۴۳؛

I.Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, op.cit, pp.189-192; C.Hein, *Definition und Einleitung der Philosophie von Spätantiken Einleitungs Literatur zu arabischen Enzyklopädie*, Frankfurt & New York, 1985, ss.391 ff.

۳. محمّد کریمی زنجانی اصل، «رده‌بندی علوم در ایران و اسلام»، میراث شهاب، پیشین، ص ۱۰۸.

۴. ابن‌مقفّع، المنطق، به کوشش محمّد تقی دانش پژوه، پیشین، مقدّمهٔ مصحّح، صص نه ـ ده .

۵. دُلیسی اولیری، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمهٔ احمد آرام، پیشین، ص ۱۰۹.

۶. همان ؛ نیز نک:

ارمنیاس[1] ارسطو، شرحی به زبان پهلوی نگاشته بوده که سِورِوس سِبُخت، اسقف یعقوبی مذهب قِنَّسرین (م ۶۶۷م) آن را به زبان سریانی ترجمه کرده و نسخه‌هایی از آن، به همراه نامه‌ای از مترجم سریانی در توضیح اصطلاحات این کتاب، موجود است؛[2] و بومشتارک بر اساس آن، مقدّمهٔ نگاشتهٔ پولُس بر منطق ارسطو[3] را نیز به زبان پهلوی دانسته است.[4]

دربارهٔ تأثیر آثار پولُس بر نگاشته‌های متفکران مسلمان، شلومو پینس با سنجش عبارت نقل کردهٔ ابوعلی مسکویه در ترتیب السعادات خود از او[5]

D. Gutas, "Paul the Persian on the classification of the parts of Aristotle's philosophy: a milestone between Alexandria and Bagdâd", *Der Islam*, 1983, Band. 60, pp.238, n.14; 250,n.43.

۱. در زبان عربی: العبارة .

۲. دُلیسی اولیری، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمهٔ احمد آرام، پیشین، ص ۱۴۵؛ ابن‌مقفّع، المنطق، به کوشش محمّد تقی دانش پژوه، پیشین، مقدّمهٔ مصحّح، صص ده ـ یازده؛ فتح الله مجتبایی، «آشنایی مسلمانان با منطق ارسطوئی»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۴۳ ـ ۴۴، ۱۳۶۶ ـ ۱۳۶۷ ش، صص ۲۴ ـ ۲۵؛

D. Gutas, "Paul the Persian...", *op.cit*, p.239.

۳. از این رساله که گویا منبع آن گزیدهٔ سریانی سرگیوس رأس العینی بوده، نسخه‌ای به زبان سریانی موجود است که در دیباچهٔ کوتاه آن، تقدیم نامهٔ پولُس خطاب به انوشیروان و ذکری در فواید منطق و فلسفه آمده که به سخنان برزویهٔ طبیب در آغاز کلیله و دمنه بسیار ماننده است و ترجمهٔ فارسی آن را در مقدّمهٔ محمّد تقی دانش پژوه بر رسالهٔ المنطق ابن‌مقفّع (صص دوازده ـ پانزده) می‌یابیم. این رساله در سده‌های متمادی مورد توجّه متفکران بوده؛ و چنان که پیشتر گفته شد، ابن‌عبری از مقدّمهٔ رسایِ پولُس بر منطق (: دیالکتیک) ارسطو یاد کرده بوده است. نسخهٔ سریانی این رساله را، همراه با ترجمهٔ لاتینی آن، جی. پی. لاند در ۱۸۷۵ میلادی در لیدن منتشر کرده است. نک: دُلیسی اولیری، انتقال علوم یونانی به عالم اسلامی، ترجمهٔ احمد آرام، پیشین، صص ۱۰۹ ـ ۱۱۰؛

D.Gutas, "Paul the Persian...", *op.cit*, p.239, n.15.

4. D. Gutas, *Ibid*.

۵. عبارت مزبور چنین است: «فامّا ترتیب هاتین الصناعتین و کیفیة السلوک بهما إلی الغایتین المذکورتین فعلی ما عمله الحکیم أرسطو. فأنّه هوالذی رتّب الحکم و صنّفها، و جهل لها نهجاً یسلک من مبدء إلی نهایة کما ذکره بولس فی ما کتب إلی أنوشروان. فأنّه قال: کانت

با عبارتی از دینکرت و با استناد به گواهی جاویدان خرد، از پایبندی مسکویه به سنّت ایرانی و از آشنایی‌اش با ترجمهٔ عربی برخی آثار پولُس خبر می‌دهد،[1] و دیمیتری گوتاس با تلاش در برنمودن نسبت پولُس با مکتب ارسطویی اسکندریّه، از او به عنوان حلقهٔ اتّصال فیلسوفان اسکندرانی و متفکران مسلمان، به ویژه فارابی، یاد می‌کند.[2] فتح‌اللّه مجتبایی هم با توجّه به ترجمهٔ منطق ابن‌مقفّع از زبان پهلوی به عربی، بهره‌گیری او از نوشته‌های پولُس را امری ممکن و بس محتمل می‌داند.[3] این آراء، حلقه‌های اتّصال مکتب‌های فلسفی ایرانی /اسکندرانی به جهان اسلامی را از پولُس به ابن‌مقفّع و دیگر مترجمان عربی و فارابی و ابوعلی مسکویه برمی‌نمایند. البتّه، در این زمینه، زیمرمان با بررسی شماری از اصطلاحات منطقی یونانی و سریانی و عربی که ارسطو و شارحان یونانی و پولُس پارسی و مترجمان عربی و ابن‌مقفّع و کندی و فارابی و اخوان‌الصفا به کار برده‌اند، کندی و اخوان‌الصفا را بهره‌گیر از ابن‌مقفّع یاد کرده، ولی منبع فکری ابن‌مقفّع و فارابی را متفاوت دانسته‌است؛[4] در

الحکم متفرّقه قبل هذا الحکیم کتفرّق سائر المنافع التی أبدعها اللّه تعالی و جعل الانتفاع بها موکولاً إلی جبلّة الناس و ما أعطاهم من القوّة علی ذلک، مثل الأدویة التی توجد متفرقة فی البلاد و الجبال. فإذا جمع و ألّف حصل منه دواء نافع. و کذلک جمع أرسطو ما تفرّق من الحکم، و ألّف کلّ شیء إلی شکله، و وضعه موضعه، حتّی استخرج منه شفاء تامّاً تداوی به النفوس من أسقام الجهالة». ابوعلی مسکویه، «ترتیب السعادات و منازل العلوم»، با مقدّمه و تصحیح ابوالقاسم امامی، گنجینهٔ بهارستان (حکمت، دفتر اوّل)، به‌کوشش علی اوجبی، تهران، ۱۳۷۹ش، ص ۱۱۷.

1. S.Pines, "Ahmad Miskawayh and Paul the Persian", *Iranshinasi*, vol. II, no.2, Tehran, summer 1971, pp.124-125.
2. D. Gutas, "Paul the Persian..", *op.cit*, pp. 239-240, 257.
3. فتح‌اللّه مجتبایی، «آشنایی مسلمانان با منطق ارسطوئی»، مقالات و بررسی‌ها، پیشین، ص ۲۸.
4. F. W. Zimmermann, "Some Observations on Al-Farabi and Logical Tradition", *Islamic Philosophy and the Classical Tradition; Essays presented by*

حالی که با توجّه به تحوّل اصطلاحات منطقی و کاربست آنها در جهان اسلامی[1] و با توجّه به همانندیِ بسیارِ تقسیم‌بندی فارابی از فلسفه در رسالةُ التوطئة فی المنطق[2] با صورتِ ارائه کردهٔ ابن‌مقفّع در رسالةُ المنطق، چنین می‌نماید که بسا این دو، منبع مشترکی داشته‌اند که عبارت باشد از شرح العبارة آمونیاس هرمیاس و مقدّمهٔ منطق ارسطوی پولُس؛[3] مقدّمه‌ای که دیباچه‌اش بهترین گواه بر حضور جدّی فکر فلسفی و اندیشهٔ استدلالی در ایران عهد ساسانی است؛ و در کنار جریان‌های گنوستیک متداول در این عصر، از حضور نیرومند یک سنّت عقلانی و فلسفی نیز خبر می‌دهد؛ سنّتی که با باور به برتری و فضیلت جان و خرد آدمی بر بدن جسمانی‌اش، اختلاف‌ها و نزاع‌های رایج دربارهٔ مهم‌ترین مسائل الاهیّات[4] و برخی مباحث جهان‌شناختی[5] و انسان‌شناختی[6] را ژرف می‌کاویده است؛ آن هم

---

his friends and pupils to Richard Walzer on his 70th birthday, ed. S. M. Stern & A. Hourani & V. Brown, Oxford, 1972, p.529.

۱. در این زمینه می‌توان از تحوّل کاربست اصطلاح «عین» به «جوهر» برای واژهٔ «اوسیا»ی یونانی سخن گفت که اوّلی را ابن‌مقفّع در رسالةُ المنطق به کار می‌گیرد و دومی را در آثار مترجمان بعدی تا متفکرانی چون کندی، اخوان‌الصفا و فارابی بازمی‌یابیم. نک: محمّد بن احمد خوارزمی، مفاتیح العلوم، قاهره، ۱۳۴۲ق، ص ۸۶؛ همو، همان، ترجمهٔ حسین خدیوجم، تهران، ۱۳۶۲ ش، ص ۱۳۹؛ سهیل محسن افنان، واژه‌نامهٔ فلسفی، تهران، ۱۳۶۲ ش، صص ۵۷ ـ ۵۹.

۲. ابونصر فارابی، «التوطئة فی‌المنطق»، المنطقیات للفارابی، به کوشش محمّد تقی دانش پژوه، پیشین، ج ۱، صص ۱۳ ـ ۱۴.

۳. مرحوم دانش پژوه هم از نزدیکی مطالب رسالةُ المنطق ابن‌مقفّع و مقدّمهٔ منطق ارسطوی پولُس یاد می‌کند؛ البتّه با تأکید بر این نکته که المنطق ابن‌مقفّع به ساخت منطق نه بخشی ارسطویی نزدیک‌تر است. نک: ابن‌مقفّع، المنطق، به کوشش محمّد تقی دانش پژوه، پیشین، مقدّمهٔ مصحّح، صص شانزده ـ هیجده.

۴. مانند یگانگی خداوند و قدرت او.

۵. مانند خلق جهان از «عدم» یا «هیولا».

۶. مانند مسئلهٔ جبر و اختیار آدمی.

با تأکید بر ترجیح دانش و معرفت بر پندار یا اعتقادی که شک و دو دلی از آن برخیزد:

به خسرو پیروزبخت (انوشیروان)[1] شهنشاه و نیک‌ترین مردمان، کارگزار او درود می‌فرستد.
فلسفه که آگاهی واقعی است از همهٔ چیزها، در شما است و از این فلسفه‌ای که در شما است من به شما ارمغان می‌فرستم. شگفت نیست که میوه‌ای را که در بوستان سرزمین شما چیده‌ام به شما ارمغان کنم،[2] چون که ما از

---

۱. برای آگاهی از توجّه انوشیروان به فرهنگ‌های انیرانی، و به ویژه فرهنگ‌های روم و هند، نک: ابوعلی مسکویه رازی، تجارب الامم، به کوشش ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۶ ش، ج ۱، ص ۱۱۰؛ همو، همان، ترجمهٔ ابوالقاسم امامی، تهران، ۱۳۶۹ ش، ج ۱، ص ۱۸۰؛ ذبیح الله صفا، دانش‌های یونانی در شاهنشاهی ساسانی، تهران، ۱۳۳۰ ش، صص ۲۶-۲۸؛ آرتور کریستن‌سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمهٔ رشید یاسمی، تهران، ۱۳۶۷ ش، صص ۴۴۹ - ۴۵۱.

۲. مراجعه به برخی منابع کهن ایرانی و تأمّل در اصطلاحات فلسفی به کار رفته در آنها، طیف گسترده‌ای از واژگان علوم عقلی را در اختیار ما می‌نهد که متأسفانه به جز برخی تک‌نگاری‌های ارزنده (نک: اذکائی، صص ۸۱ - ۱۲۸؛ به ویژه صص ۱۰۰ - ۱۰۳؛ زیمرمان، صص 517 به بعد؛ به ویژه جدول صفحات 530-531)، تاکنون به شایستگی و بایستگی در آنها ننگریسته‌ایم. در زمینهٔ بحث کنونی، طبری (صص ۱۴۲، ۱۴۴) ضمن اشاره به نظری که واژهٔ «منطق» را نه از مادّهٔ «نطق» بلکه ازریشهٔ «منترا» به معنی کلام مقدّس می‌گیرد، معادل این واژه در زبان پهلوی را «سخون» ذکر می‌کند که مانند ریشهٔ logos یونانی به معنای «کلام وسخن» است. هارولد بیلی (ص 84) در بررسی کتاب دینکرد (ص ۴۱۷، س ۱۴) ، اصطلاح «چیم گوواگیه»čim-gōwāgīh را در معنای «منطق» یافته و گفتنی است که بخش دوم این اصطلاح ، گوواگیه، مرادف با «فرزانگیه» frazānagīh (دینکرد، ص ۴۹۱، س ۱۴) به معنای «فصاحت / بلاغت» و «خردمندی / عقلانیّت» آمده است (دینکرد ، ص ۱۲۸، س ۳-۴). در همین زمینه، ژاک دومناش (یادداشت‌های ایرانی، ص 1 به بعد) نیز همچون بیلی (ص 86) با نگریستن در کتاب چهارم دینکرد (ص ۴۱۲)، اصطلاح «ترکه»tarkeh سانسکریت را معادل واژهٔ «منطق» و در شمار برخی از دیگر اصطلاحات هندی رایج در زبان پهلوی ذکر کرده است. اکنون به واسطهٔ گزارش کتاب چهارم دینکرد (صص ۴۲۸ - ۴۲۹)، از ترجمهٔ برخی از

میان آفریدگان خداوند به پیشگاه او نیاز می‌بریم.

کتاب‌های یونانی و هندی به زبان پهلوی به دستور شاپور یکم، دومین فرمانروای ساسانی، آگاهیم که از جملهٔ این کتاب‌ها اثری به نام ترکه (:منطق) بوده است .گزارش یعقوبی (ج ۲، ص ۱۱۵) نیز از آشنایی مسلمانان با کتاب طرفا فی علم حدود المنطق به ما خبر می‌دهد؛ همچنان که ابن‌ندیم (متن عربی، صص ۳۶۴-۳۶۵، ترجمهٔ فارسی، ص ۵۴۲) هم از کتاب الطرق ـ معرّب «ترکه» ـ یاد می‌کند که از کتاب حدود منطق الهند متفاوت بوده است؛ هرچند که مجتبایی (ص ۷۰۷) برخلاف مرحوم دانش پژوه (ص صد و شانزده)، کتاب دوم را ادامهٔ نام اوّل دانسته و البتّه بر نهج دانش پژوه عنوان یاد کردهٔ یعقوبی را صورت تصحیف شدهٔ کتاب الطرق برمی‌شمارد. مراجعه به کتاب‌های پهلوی نگاشته شده در ایران نخستین سده‌های اسلامی ـ مانند شکند گمانیک ویچار ـ نیز ما را با واژگان فلسفی و منطقی گسترده‌ای روبرو می‌کند که در آن هنگام نزد طیف خاصّی از متفکران ایرانی، عمدتاً با گرایش زرتشتی، متداول بوده‌اند (برای شماری از این اصطلاحات نک: دومناش، دانشنامهٔ مزدایی، صص 79-71 ؛ طبری، صص ۱۴۴- ۱۵۵) و بازتابشان را در آثار متفکران مسلمانی چون ابن‌سینا و ناصرخسرو هم می‌توان دید (معین، صص ۱ - ۳۸؛ فیلیپانی رونکونی، صص ۴۳۷- ۴۴۳). برای منابع یاد شده نک: ابن‌ندیم، الفهرست، به کوشش م. رضا تجدّد، پیشین؛ همو، همان ، ترجمهٔ م. رضا تجدّد، پیشین؛ پرویز اذکائی، فهرست ماقبل الفهرست، مشهد، ۱۳۷۵ ش؛ محمّدتقی دانش‌پژوه،تاریخ‌نگاری فلسفه، پیشین؛ احسان طبری، برخی بررسی‌ها دربارهٔ جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی در ایران، تهران ، ۱۳۵۸ ش؛ پیوفیلیپانی رونکونی، «نکاتی چند دربارهٔ اصطلاحات فلسفی کتاب گشایش و رهایش»، یادنامهٔ ناصر خسرو، مشهد، ۱۳۵۵ ش؛ ابن‌واضح یعقوبی، تاریخ یعقوبی، ترجمهٔ محمّدابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۴۷ ش؛ فتح‌الله مجتبایی، «نقل علوم و معارف هندی به جهان اسلامی تا سدهٔ پنجم هجری»، هفتاد مقاله (ارمغان فرهنگی به دکتر غلامحسین صدیقی)، به کوشش یحیی مهدوی ـ ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۱ ش؛ محمّد معین، «لغات فارسی ابن‌سینا و تأثیر آنها در ادبیّات»، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیّات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴ ش، صص ۱ - ۳۸؛

H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in ninth-century books*, Oxford, 1943; P.J.de Menasce, "Notes Iraniennes", *Journal Asiatique*, Tome CCXXXVII, 1949, pp.1-6; Idem, *Une Encyclopédie Mazdéenne Le Dēnkart*, Paris, 1958;
D.M.Madan,*The Complete Text of the Pahlavi Dinkard*, Bombay, 1911; F. W. Zimmermann, "Some Observations on Al-Farabi and Logical Tradition", *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, op.cit, pp.517-546.

از آموزگار فلسفه‌اَم، آقای کریمی، برای در اختیار نهادن یادداشت‌هایِ مفیدشان در این زمینه سپاسگزارم.

ارمغانی که من به شما نیاز می‌کنم همان سخن است زیرا فلسفه را با سخن می‌توان گزارش نمود. همان فلسفه‌ای که از بهترین بخشش‌ها به شمار می‌آید. فلسفه است که دربارهٔ خود می‌گوید: میوه‌های من از زرناب بیشتر می‌ارزد و آنچه از من برخاسته می‌شود از سیم گزیده برتر است.[1] این میوه‌ها همان بهی و نیرومندی و توانایی و قلمرو و فرمانروایی و پادشاهی و دادگری و آیین یا قانون است. کوتاه سخن، هرچه که در جهان نیک است از روی خرد آفریده شده و گردانده می‌شود، همچنان که چشم جان که از خویشتن نابینا است و نیروی دیدن چیزها را ندارد، تنها از همان خرد روشن و آشکار می‌گردد.

خرد از هزاران چشم گوشتمند ارجمندتر است، زیرا تنها اوست که چشم راستین است که همهٔ چیزها را می‌بیند. چون با راستی و درستی که در همهٔ چیزها است پیوستگی دارد. درست بگویم همچنان که چشم تن با وابستگی با پرتو بیرونی از نیروی دیدار برخوردار است، چشم جان هم با پیوستگی با پرتو درونی بخردانه و دریافتنی که در هر چیزی هست پرتوی و درخششی را که در هر چیزی هست می‌بیند. همچنان که آنان که چشمشان از پذیرفتن پرتو دیدنی رنج می‌برد یا آنکه هیچ نمی‌بینند یا کمتر چیزی را می‌بینند، همچنین آنان که چشم جانشان با نور خرد هیچ خوی نگرفته است یا هیچ نمی‌بینند یا اندکی را درمی‌یابند. پس درست گفت آن فیلسوف که خردمند چشمان خود را

---

۱. عهد عتیق، کتاب امثال سلیمان، باب ۸، آیهٔ ۱۸.

در سرش دارد ولی دیوانه در تاریکی راه می‌رود.[۱] برای گریز از این تاریکی‌های ناخجسته و دیدن این پرتو والا، بسیاری از پیشینیان از سراسر زندگی خویش درگذشتند. چه، آنان دریافتند که زندگی جان بسی برتر است از هر کوششی. مردمی درست بگویم از جان و تن آمیخته شده است. و جان به همان اندازه از تن برتر است که هستی عقلی از هستی نامعقول، و جاندار ارزنده‌تر از آنکه زندگی ندارد، زیرا مردم با جان زنده گویا است. پس پرورش و زیور جان همان دانش است و از دانش برخاسته می‌شود. ولی دانش خود دوگونه است: یا اینکه مردمی آن را می‌جوید و با نیروی خود آن را در می‌یابد، یا اینکه با آموختن آن را می‌پذیرد. آموزش هم دوگونه است: یکی آنکه مردمان به سادگی به یکدیگر می‌رسانند، دیگر آنکه از مردم نامور که از پیامبری برخوردار شدند برخاسته می‌شود. ولی می‌بینیم که استادان آشکارا با یکدیگر ناسازگارند؛ برخی می‌گویند که ایزدی نیست و برخی دیگر [می‌گویند] که ایزد یکی نیست. برخی می‌گویند که ایزد را دشمنانی است و برخی دیگر [برآنند] که ایزد را دشمنی نیست. برخی می‌گویند که او به هر چیزی توانا است و برخی دیگر [می‌گویند] که توانایی او به همهٔ چیزها نمی‌رسد. برخی می‌گویند که جهان و هر چه در آن است آفریده شده است، دیگران می‌گویند که درست نیست که همهٔ چیزها آفریدهٔ او باشد. در میان اینها هم برخی می‌گویند که جهان از مایه و مادّه ساخته شده و دیگران

---

۱. همان، کتاب جامعه، باب ۲، آیهٔ ۱۴.

می‌گویند که آن را آغازی نیست و انجامی هم ندارد. گروهی هم چیزهای دیگر می‌گویند. کسانی یافت می‌شوند که می‌گویند که مردم درخواست خود آزادند و کسانی هم هستند که جز این می‌گویند. همچنین، نکته‌های دیگری است که آنان بر سر آنها با یکدیگر آشکارا در جنگ و ستیزند. نمی‌شود هم یکباره همهٔ آنچه آنان می‌گویند را پذیرفت، بلکه ناگزیر بایستی یکی راگرفت و جز آن راکنار گذارد و یکی را برگزید و جز آن را واگذارد. پس ناچار باید آشکارا بدانیم که چرا بایستی ما از یکی دست بکشیم و به دیگری بگرویم. ولی نشانی آشکار نیست که با آن بتوانیم آن را بشناسیم و بدانیم که به کدام می‌توانیم بگرویم. پس شناخت ژرف این پندارها هم باگرایش و دین و هم با دانش پیوستگی دارد. دانش اگر درست بگوییم با چیزهایی می‌پیوندد که به ما نزدیک باشد و آشکارا و شناختنی. گرایش و دین هم با چیزهای دور و نادیدنی‌ها سر و کار دارد و هم [با] چیزهایی که نمی‌توان آنها را درست شناخت. یکی شک و دو دلی را می‌پذیرد و دیگری دستخوش هیچ شکی نمی‌شود. پس شک و دو دلی پراکندگی به بار می‌آورد و دوری از آن یکپارچگی و یک سخنی. پس دانش از گرایش و دین ارجمندتر خواهد بود، ولی ایزد از دانش ارجمندتر است. زیرا که گروندگان خود گرایش خویش را می‌آزمایند و از دانش می‌ستایند، آنگاه که می‌گویند که ما اکنون می‌گرویم و روزی هم آن را خواهیم دانست...[1]

---

۱. عهد جدید، رسالهٔ نخستین پولُس رسول به کرنتیان، باب ۱۲، آیات ۱۲ ـ ۱۳.

پایان گفتار دربارهٔ هنر رسای منطق ارسطو ساختهٔ پولُس فارسی از شهر دیرشهر به نام پادشاه خسرو.[۱]

گفتنی است که تأکیدهای پولُس در این دیباچه بر لزوم تحقیق فلسفی و توجّه به منطق و فلسفهٔ ارسطویی، به رغم اهمیّتشان، به دلیل اختصار و ایجازی که دارند، محقّقان را به ابراز نظرهای چندی برانگیخته است. در این زمینه، به نوشتهٔ پل کراوس در مقالهٔ «باب برزویة فی کلیلة و دمنة» ، جی.پی.لاند، مترجم این رساله به زبان لاتینی، آراء یاد شده در آن را برگرفته از حوزه‌های مختلف فلسفهٔ یونانی می‌دانسته،[۲] در حالی که به نظر کراوس، با مقایسهٔ سخنان پولُس در این دیباچه و باب برزویهٔ طبیب در آغاز کلیله و دمنه، درمی‌یابیم که قصد پولُس از طرح مسئلهٔ کثرت و پراکندگی عقاید پیروان ادیان مختلف و ذکر تناقض‌های آنها، چیزی نبوده است مگر اثبات ظنّی بودن معرفت دینی و یقینی بودن دانش فلسفی، و آنگاه استنتاج نیاز دین به فلسفه و ضرورت اتّحادش با آن.[۳] بر سخن کراوس می‌توان افزود که هرچند برزویه به دلیل گرایش‌های مانوی گونه‌اش، برخلاف پولُس، از طرح این مسئله، دوری گزیدن از ادیان را نتیجه گرفته، امّا در فرجام، به نظر می‌رسد این آموزهٔ پولُسی باشد که در آثار فیلسوفانی چون ابونصر فارابی (م ۳۳۹ق) رُخ برمی‌نماید و این امکان را فراروی آنها می‌نهد که ضمن بحث از عدم تعارض ماهوی دین و فلسفه،[۴] تا بدانجا پیش روند که تفاوت دین و فلسفه را نه در مقصد، بلکه در روش آنها بازجویند؛ و حتّی در مواردی دین را همچون ابزار فلسفه در

---

۱. به نقل از: ابن‌مقفّع، المنطق، به کوشش محمّد تقی دانش پژوه، پیشین، مقدّمهٔ مصحّح، صص دوازده ـ پانزده.

۲. عبدالرحمن بدوی، من تاریخ الالحاد فی الاسلام ، قاهره، ۱۹۴۵م، ص ۶۱ .

۳. همان ، صص ۵۷ ـ ۶۳.

۴. ابونصر فارابی، کتاب تحصیل السعادة، به کوشش جعفر آل یاسین، بیروت، ۱۹۸۱م، ص ۹۰.

نظر بگیرند؛ ابزاری در جهت تحقّق بخشیدن به نظریّهٔ فلسفی‌شان دربارهٔ بینش اخلاقی و فرزانگی؛ یعنی همان اموری که به سعادت قصوی می‌انجامند.[۱] شایان ذکر است که در این معنا، افزار بودن دین برای فلسفه، به افزار بودن منطق برای فلسفه می‌ماند؛ و البتّه، به تعبیر قابل تأمّل دایبر، این به معنای محدود شدن حاکمیّت فلسفه در رابطه‌اش با دین نیست، بلکه راهنمای نظر ما به محدودیّت‌های معرفت انسانی است؛[۲] و برآمده از همین محدودیّت‌ها است که فارابی با پیش نهادن نظر خاصّ خود دربارهٔ نبوّت، حاکم مدینهٔ فاضله‌اش را به مثابه نبی در نظر می‌گیرد؛ یعنی به عنوان کسی که وحی الاهی را از طریق اتّصال به عقل فعّال و به شکل محاکیات ادراکات حسّی و معقولات درمی‌یابد؛ پس با بهره‌گیری از براهین فلسفی، اهل فلسفه را به یقین راهنمون می‌شود و با انذار و تعلیم، در اقناع جمهور مردم با «معرفت مثالی»شان می‌کوشد.[۳]

۱. همو، کتاب الحروف، به کوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۹۰م، ص ۱۳۲.

۲. هانز دایبر، «مسئلهٔ تعلیم فلسفه به اهل مدینه در نظر فارابی»، ترجمهٔ شهرام پازوکی، دومین یادنامهٔ علّامهٔ طباطبائی، تهران، ۱۳۶۳ ش، ص ۳۶۶.

۳. ابونصر فارابی، کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة، به کوشش البیری نصری نادر، بیروت، ۱۹۹۱م، صص ۱۲۵ ـ ۱۲۷؛ همو، کتاب الملّة و نصوص أخری، به کوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۹۱م، صص ۴۷ ـ ۴۸.

محدودیّت‌های تاریخی آرمانشهر فارابی

شرف‌الدّین خراسانی
ترجمهٔ بدرالسادات شاهرضایی

تا آنجا که به فرد مربوط می‌شود، هر کسی فرزند زمان خویش است؛ لذا فلسفه نیز درک زمان خویش در اندیشه‌ها است.[1]

عقاید بیان شده در این عبارات، اعتبارشان را در سراسر تاریخ بشر به طور عامّ و تاریخ عقاید به طور خاصّ ثابت کرده‌اند. هدف این گفتار کوتاه، ژرف‌اندیشی در یک بحث فلسفی دقیق در باب عقاید فلسفی فارابی نیست. ترجیحاً تمایل ما بر طرح پیشنهاداتی برای یک سنجش تاریخی گذرا بر نظریّات فارابی دربارهٔ دولت آرمانی قرار دارد.

ابتدا دربارهٔ شرایط تاریخی زیست و اندیشهٔ فارابی اندکی سخن

۱. هگل، فلسفهٔ حقّ، مقدّمه، بند ۱۵.

می‌گوییم. دوران زندگی فارابی از ۲۵۷ق / ۸۷۰م تا ۳۳۹ق / ۹۵۰م، مصادف بود با عهد تجزیه و تفکیک قدرت سیاسی خلافت عبّاسی. حکومت مرکزی به ویژه در دههٔ سوم قرن چهارم هجری / قرن دهم میلادی در حال فروپاشی بود. در سال ۳۳۴ق / ۹۴۶م، در عهد خلافت المستکفی، احمد معزالدّوله بویه‌ای بغداد را تسخیر کرد و پایتخت خلافت را به تصرّف در آورد. از این هنگام به بعد، خلافت فقط به عنوان مسندی لقب‌دار در نظر گرفته می‌شد که نمایندهٔ مذهب اهل سنّت بود. ما با اطمینان نمی‌دانیم که فارابی در چه هنگامی به بغداد آمد، امّا به هر دلیل، می‌بایست که اوضاع نابسامان طغیان‌ها و نزاع‌های میان حامیان و دشمنان خلیفه را که گاهی به حبس یا قتل خلیفه می‌انجامید تجربه کرده باشد. در همان زمان، حمدانیان شهر موصل و حلب در حال گسترش و تصاحب قدرت در قلمروی وسیعی بودند. حتّی یکی از اینان به نام حسن بن عبداللّه بن حمدان که عنوان نصیرالدّوله را به دست آورده بود، برای یک سال بر امپراطوری تضعیف شدهٔ عبّاسی حکومت کرد. برادرش علی سیف‌الدّوله به سال ۳۳۳ق / ۹۴۴م وارد حلب شد. او فرماندهٔ قلمروی وسیعی از شمال سوریه و سرزمین‌های مرزی سوریه و قسمت‌های اصلی دیار بکر و دیار مُدَر بود. فارابی باید او را بین سال‌های ۳۳۴ق / ۹۴۵م و ۳۳۶ / ۹۴۷م ملاقات کرده باشد. خاندان حمدانی همیشه تمایلات شیعی داشته‌اند و اگر به ابن‌حوقل اعتماد کنیم، پدر سیف‌الدّوله، عبداللّه ابوالهیجاء بود؛ کسی که فرمان ترمیم مرقد علی(ع) در کوفه را داد. پس تعجّبی ندارد که در مورد پسرش سیف‌الدّوله شاهد چنین احساساتی باشیم. از سوی دیگر، در زمان زندگی حکیم ما، جامعهٔ اسلامی به علّت کشمکش‌های فرقه‌ای مسلک‌های گوناگون از هم پاشیده شده بود. بیگانگان، عناصر عقاید غیراسلامی را در اذهان مسلمانان رسوخ داده و به جهان‌بینی آنان راه برده بودند. فلسفه و علم یونانی تقریباً در اذهان

بسیاری از پیروان شریعت اسلامی [از منظر] اهل سنّت، رسوخ کرده بود.

اکنون به دولت ایده‌آل یا آرمانشهر فارابی بازمی‌گردیم. تمایل اصلی فارابی تطبیق عقاید اسلامی با اندیشه‌های یونانی یا بهتر بگوئیم هلنیستی ـ افلاطونی بود. او مطالب زیادی را از افلاطون گرفت، امّا این امر چندان جلب توجّه نمی‌کرد. عقاید سیاسی وی اساساً با یک جهان‌بینی مذهبی الاهی از پیش بنا شده، بنیان و شکل داده شد که ادامه دهندهٔ اندیشهٔ افلاطون بود. در آن زمان که افلاطون عقایدش دربارهٔ دولت ایده‌آل را با شرایط تاریخی عینی و دموکراسی آتنی گسترش می‌داد، [آن هم] پس از [شماری] تجارب شخصی تلخ در عرصهٔ واقعی سیاست، فارابی تحت شرایط اجتماعی و تاریخی واقعی حکومت دین سالارانه ـ خودکامهٔ خلافت عبّاسی می‌زیست و می‌اندیشید، و تقریباً به یک زندگی منزوی سوق داده می‌شد. البتّه این صحیح است که افلاطون هم از علم الاهیّات شناختی داشت؛ امّا این شناخت، در عقاید سیاسی وی عامل تعیین‌کننده‌ای نبود؛ بلکه برعکس، عقاید دینی وی از تمایلات سیاسی ـ دنیوی‌اَش تأثیر پذیرفته و شکل یافته بود.

کتاب جمهوری افلاطون دو وجه متمایز را نشان می‌دهد: یکی دنیوی و علمی، و دیگری معنوی و متعالی. اوّلین وجه به دورهٔ اوّل از زندگی افلاطون اشاره می‌کند؛ به مرد جوانی سرشار از امید و معتقد به اینکه برخلاف روند کلّی عصر خود، می‌تواند نوع جدیدی از یک دولت را ایجاد کند؛ دولتی که در آن، عدالت اصل اساسی سیاست باشد. وجه دوم، مردی سرخورده و ناامید را نشان می‌دهد که می‌کوشد زندگی انسان‌ها را پس از این الگوی جدید تغییر دهد؛ امّا نه از منظر زندگی بر روی زمین، بلکه بسان سکنیٰ گزیدن به عنوان ساکنین دائمی در قلمروِ عقایدی خام و شکل نایافته. پس، خداجویی و میل به جاودانگی او به عنوان راه‌چاره در پایان کتاب جمهوری، توجّه به الاههٔ بزرگ مصری «اِر» را

پیش می‌نهد. با این وجود، مشخّصهٔ آرمانشهر افلاطون اساساً بیشتر دنیوی است تا اسطوره‌سازی کلامی ایده‌آلی که در کتاب جمهوری بدان گواهی می‌دهد.

به فارابی که بازگردیم، درمی‌یابیم که آرمانشهر یا دولت ایده‌آل به دور از هرگونه قصد و غرض عملی یک ساختار اخلاقی ناپایدار دارد. البتّه دولت ایده‌آل او به طور فرضی به دولت فاضلهٔ یونانی مانند است. امّا دولت فارابی بنیادی کلامی ـ مذهبی دارد؛ و تمایلاتش از تعریفی که از علم سیاست ارائه می‌دهد معلوم می‌شود. فارابی می‌نویسد:

> علم مدنی در نخستین گام سعادت را بررسی می‌کند و آن را بر دو نوع می‌داند: سعادتی که گمان می‌رود سعادت است، بدون آنکه چنین باشد، و سعادتی که در حقیقت سعادت است، و عبارت است از چیزی که به دلیل ذاتش مطلوب است و در هیچ زمانی برای رسیدن به امر دیگری طلب نمی‌شود و سایر امور به دلیل دستیابی بدان طلب می‌شوند، پس هرگاه بدان برسیم، طلب را از دست می‌نهیم. و این امر در این حیات [دنیوی] به دست نمی‌آید، بلکه در حیات اُخروی است که در پی این زندگانی می‌آید، و آن را سعادت قصویٰ می‌نامند. امّا آنچه که گمان می‌شود سعادت است، امّا در واقع چنان نیست، مانند ثروت و لذّت یا کرامت و اینکه آدمی تعظیم و تکریم شود یا غیر اینها، از آنچه که طلب می‌شود و در این زندگانی به دست می‌آید، خیرات نامیده می‌شود.[۱]

پس، بنا به نظر فارابی، هدف غایی به سرای دیگر می‌انجامد. به طور کلّی در علم سیاست فارابی، کلام و مذهب نقش تعیین‌کننده‌ای به همان

---

۱. کتاب الملّة، به کوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۶۸م، ص ۵۲، بند ۱۱.

کلّیت فلسفه‌اش ایفا می‌کنند؛ با این وجود، با تعریف وی از دیانت و به دلیل دل مشغولی ژرفش به فلسفهٔ یونانی، به‌گونه‌ای از وضع معمول زمان خویش منحرف می‌شود. برای او به عنوان یک مسلمان با گرایشات اسطوره‌ای ـ عرفانی، هدف از مطالعهٔ علم فلسفه «درک پروردگار است. حکیم باید بکوشد تا همانند خداوند شود».[1] قابل ذکر است که عقیدهٔ تشابه به خداوند (التشبه بالله) به افلاطون در تهٔتتوس (بند ۱۷۶) برمی‌گردد. جایی که او همان عبارت "تشابه به خداوند" را به کار می‌برد. همین عقیده در کتاب جمهوری به سال ۵۰۰ پیش از میلاد ظاهر می‌شود؛ امّا این عقیده به خوبی قابل پیگیری در انئادهای فلوطین (۲ و ۱) است؛ جایی که بیان می‌دارد خواستهٔ روح رهایی از پلیدی است و این رهایی منوط به «شباهت داشتن به خداوند است». بنا بر این، عقیدهٔ تشابه به خداوند در حدّ توان انسان (التشبه بالله بقدر الطاقة البشرية) راه خود را از میان فلسفه‌های اسلامی و حکمت الاهی تا زمان اخیر بازیافته است. امّا فارابی بر حقیقت حِکمت الاهی تأکید دارد و می‌گوید: «ملّة متعالی (که برای او مترادف با مذهب یا دین است) همانند فلسفه است و همچون فلسفه دو بخش نظری و عملی دارد ... بنا بر این مذهب نیز می‌باشد و وجه عملی آن اصول کلّی خود را در فلسفهٔ عملی دارد. بدین ترتیب، کلّ شریعت زیرنظر اصول کلّی فلسفهٔ عملی درمی‌آید و عقاید نظری در دین دلایل خودشان را در فلسفهٔ نظری دارند؛ حال آنکه بدون سند و مدرکی از دین اقتباس می‌شوند. بنا بر این، هر دو قسمت برای یکی کردن دین در حوزهٔ فلسفه درمی‌آیند».[2] امّا از طرفی دیگر فارابی حتّی می‌کوشد به اثبات رساند که فلسفهٔ ارسطو و افلاطون با شریعت تکامل یافتهٔ اسلام مطابق هستند. او روشن می‌کند که فلاسفهٔ یونانی به مسلمانان طریقی را

---

۱. فردریک دیتریشی، فلسفة الفارابی، لیدن، ۱۸۹۲م، ص ۵۲.

۲. کتاب الملّة ، ص ۴۶ ـ ۴۷، بند ۵.

نشان داده‌اند که از موضوع سخنان شریعت، ربانیّت خداوند و تشابه آنها آشکار شود و «شریعت در مجموع صحیح و درست است».[۱]

اکنون اجازه دهید تا نظری اجمالی به مدینهٔ فاضله فارابی بیاندازیم. در اینجا نیز فارابی الگوی عصر خویش را دنبال می‌کند. فارابی الرئیس الاوّل مدینهٔ فاضله را همچون موجودی روحانی توصیف می‌کند. کسی که توسط جبرئیل یا روح‌الأمین به وی وحی می‌شود و حکومت را مطابق با این وحی اداره می‌کند. بدین سبب فارابی نتیجه می‌گیرد که خداوند مدیر مدبّری برای مدینهٔ فاضله است؛ همان‌گونه که جهان را مدیریّت می‌کند.[۲] او در وصف بخش‌های آرمان‌شهر چنین می‌نویسد:

> اعضای آرمان‌شهر پنج دسته‌اَند: گروه فضلا، اهل سخن، جنگجویان، مقوّمین (یا روزشماران) و مادیّون. فضلا همان طبقهٔ فلاسفه (یا حکما) و صاحبان اندیشه در موضوعات مهم هستند. گروه بعدی طبقهٔ دین‌آوران و اهل سخن هستند. آنانی که شامل خطیبان، سخندانان، شعرا، خوانندگان (یا نوازندگان) کاتبان و امثال آنهایند. گروه مقوّمین را، حسابداران، هندسه‌دانان، حکیمان، اخترشناسان و امثال آنها تشکیل می‌دهند. گروه جنگجویان هم، شامل لشکریان، نگلهبانان و افراد مرتبط با آنان هستند. مادّیون (یا مالیّون) مال‌اندوزان شهراَند که کشاورزان، چوپانان، تجّار و امثال آنها را شامل می‌شوند.[۳]

از این‌رو تقسیم‌بندی جامعه از سوی فارابی به پنج طبقه دقیقاً پاسخگوی واقعیّت ساختار اجتماعی زمان خویش است؛ حال آنکه

---

۱. رسائل فلسفی، به کوشش دیتریشی، ص ۲۵.
۲. کتاب الملّة ، صص ۶۴ ، بندهای ۲۶ ـ ۲۷.
۳. فصول منتزعة ، به کوشش دکتر فوزی متری نجار، بیروت، ۱۹۷۱م، ص ۶۵ ، بند ۵۷.

تقسیم‌بندی افلاطون از جامعه به سه طبقهٔ کشاورزان یا تولیدکنندگان مواد غذایی، صنعتگران و والیان یا حاکمان از میان مردم عادّی بر پایهٔ واقعیّت اجتماعی عینی آن هنگام شهرهای یونان بود. افلاطون عقیدهٔ عدالت را به عنوان وظیفهٔ اصلی دولت ایده‌آل می‌داند و حاکم این دولت می‌بایست که حکیم باشد. هرچند که علّت آن را می‌دانیم؛ چه، افلاطون عاشق عدالت است و بیزار از بی‌عدالتی؛ بنا بر این، او بر دلیل اهمّیّت این حالت از محبّت تأکید می‌کند.[1] افزون بر آن، حکومت برای افلاطون هنری است تمرین شده با علاقه‌مندی و شایستگی در موضوعات. آن از این جهت، بر اساس سخن افلاطون، (به ویژه در بخش‌های آغازین کتاب جمهوری) حاکم باید با زیردستان خود با محبّت باشد و از آنان مراقبت کند. چنین شخصی می‌تواند به بهترین وجه وظایفش را انجام دهد. با این حساب، وقتی که او به شهر اهمّیّت می‌دهد باید عقیدهٔ درستی داشته باشد (ارتدکس) هرچند که بر مبنای علمی نباشد. این به او کمک می‌کند که دریابد رفاه خودش رفاه جامعه است و گرفتاری جامعه گرفتاری اوست. اکنون باید اعتراف کرد که فارابی نیز بر اهمّیّت عدالت تأکید می‌کند، امّا آن را به عنوان یازدهمین خصیصه‌ای برمی‌شمارد که یک حاکم باید دارا باشد. او در جایی دیگر[2] لازم می‌داند که حاکم باید از شش خصلت برخوردار باشد: دانایی، توانایی کامل عقلی، حسن تشویق و توان جهاد با نفس. لذا حسّ عدالت‌خواهی در میان خصائل ضروری او محسوب نمی‌شود. فارابی عدالت را به عنوان خصوصیّتی برمی‌شمارد که لازمهٔ ساکنان دولت ایده‌آل است.[3] خصوصیّتی که با عشق همراه است و خود عشق در آن دولت ایده‌آل به صورت قسمتی از فضیلت پدیدار می‌گردد که

---

۱. کتاب جمهوری، ۴۱۲ DE.

۲. فصول منتزعة، ص ۶۶، بند ۵۸.

۳. همان کتاب، بندهای ۶۱ تا ۶۴ را ببینید.

در افکار و اعمال ظاهر می‌شود. امّا بعضی از این افکار که می‌بایست در این امر سهمی داشته باشند در ابتدا و بعضی دیگر در انتها مورد توجّه‌اند. همهٔ آنها بایستی به خدا و اولیای خدا و امثال آنها ایمان داشته باشند. آنچه مربوط به آخرت است خشنودی یا سعادت است. وقتی در همهٔ این افکار سهیم شدند از یک عشق دو جانبه تبعیّت می‌کند. امّا این عشق به خاطر حاجات و محسنّات دو جانبه پدیدار می‌شود. بر اساس این نوع توافق عقیدتی، فارابی اندیشهٔ عدالت را گسترش می‌دهد و تعریفی از آن ارائه می‌دهد تا به این نتیجه برسد که: عدالت قبل از هر چیز در تقسیم‌بندی خیرات مشترک در میان همهٔ مردم شهر قرار دارد و آنگاه در حفظ آنچه در میان مردم تقسیم شده. فارابی از میان اعمال خیر (خیرات) امنیّت، ثروت، شهرت و موقعیّت را برمی‌شمارد.[۱] به عنوان یک نتیجه‌گیری موقّتی، می‌توان گفت که سیاست فارابی کم و بیش بر اساس شماری مفاهیم انتزاعی است که از برخی وجوه طرح سیاسی ـ فلسفی افلاطون برگرفته شده و با واقعیّات عینی و ذهنی انسان اجتماعی سرزمین‌های اسلامی در قرن چهارم هجری تطبیق یافته است.

۱. «العدل أوّلاً یکون في قسمة الخیرات الشترکة التي لأهل المدینة علی جمیعهم. ثمّ من بعد ذلک في حفظ ما قسمّ علیهم. و تلک الخیرات هي السلامة و الأموال و الکرامة و المراتب و سائر الخیرات التي یمکن أن یشترکوا فیها» (فصول متنزعه، ص ۷۱، بند ۶۲ / ویراستار).

اندیشهٔ کشورداری نزد فارابی

محمّد تقی دانش پژوه

ابونصر محمّد بن محمّد بن طرخان فارابی (۲۹۵ - ۳۳۹ق) استاد دوم Magister Secundus و فیلسوف فقیه از خاندان ایرانی به نوشتهٔ ابن‌ابی‌اصیبعه (۲: ۱۳۴) که وی را "فارسی المنتسب" خوانده است، برخی مانند ابن‌خلّکان و یافعی در مرآة الجنان و ابن‌کثیر و ابن‌الوردی او را شاید از روی نام نیایش "طرخان بن‌اوزلغ" ترک‌نژاد دانسته‌اند، و برخی هم مانند صفدی و ابن‌الوردی گفته‌اند که به زیّ و ساخت ترکان بوده است و به همین ساخت نزد سیف‌الدّوله رفته بود. ابن‌العبری می‌نویسد که او با زیّ و ساخت صوفیان نزد این پادشاه رفته و چندی در دربار او زیسته است. سخنان اینان که او را "ترکی" خوانده‌اند در برابر گواهی ابن‌ابی‌اصیبعه که خود دمشقی است و فارابی هم در آنجا بسر می‌برده است گویا چندان ارزشی نخواهد داشت و به گفتهٔ والتسر شاید پدرش از گروه سپاهیان مزدور ترک دستگاه خلافت عباسی به شمار می‌آمد و شاید هم طرخان لقب نیای او بوده است. وی به گواهی نوشته‌های خود او جز به یونانی و فارسی و سغدی و سریانی آشنایی نداشته و دستور زبان

یونانی را مانند نحو عربی خوب می‌دانسته است. او از زبان ترکی هیچ یادی نمی‌کند (دیباچهٔ والتسر بر آراء ص ۳؛ التحیل ص ۲۵۶؛ الالفاظ ص ۴۳ تا ۵۶؛ الحروف ص ۶۱ و ۶۲ و پس از آن و ۱۱۱؛ شرح العبارة ص ۴۶؛ العبارة ص ۲۶ ـ نیز ص ۸۶ چاپ نگارنده).

اگرچه ابن خلّکان گفته است که وی بیش از هفتاد زبان می‌دانسته و او و یافعی (سرگذشت‌نامهٔ محفوظ برای فارابی) نوشته‌اند که فارابی با زبان ترکی و چندین زبان دیگر آشنایی داشته است. گویا چون دیده بودند که در شرح العبارة (ص ۱۰۵) وی می‌گوید: "امّا سایر الالسنة سوی العربی" و مانند این در جاهای دیگر.

به گفتهٔ یکی از خاورشناسان او بنیانگذار فلسفهٔ خاوری سرزمین ایران شهر است.

قزوینی در آثارالبلاد می‌گوید که وی نخستین فیلسوفی است که در سرزمین ایرانی پس از اسلام پدیدار گشته است. بیهقی در تتمة صوان الحکمة می‌نویسد که در میان فیلسوفان اسلامی پیش از وی و برتر از وی کسی نبوده است. ابن خلّکان او را بزرگ‌ترین دانشمندان پس از ارسطو به شمار می‌آورد.

ابن‌سبعین صوفی فیلسوف (۶۱۳ ـ ۶۶۸ق) می‌گوید که وی در میان فیلسوفان سرزمین خاوری از هوشمندترین و آشناترین آنان به دانش‌های کهن است تا به جایی که دیگران بدو نرسیده‌اند و او همواره دریابنده‌ای جستارگر بود تا هنگامی که درگذشت. سخنان او برای اندیشه‌های ابن‌سینا و ابن‌باجه و ابن‌رشد، ریشه و پایه است؛ و او را پیشوا و بزرگ فیلسوفان می‌توان خواند (الفلسفة الاسلامیة، مذکور، ص ۳۵؛ دیباچهٔ عثمان امین بر احصاء العلوم ص ۳۲؛ سرگذشت ابن‌سبعین، از تفتازانی، صص ۳۰۸ و ۳۷۶ گرفتهٔ از بدّ العارف او). او را پس از فرفوریوس صوری نخستین گزارش‌نگار نوشته‌های ارسطو می‌توان به شمار آورد (ایساغوجی،

چاپ اهوانی، ص ۴۲؛ ترجمهٔ ایساغوجی، تریکو، ص ۶). او را به گواهی نگارش‌هایش می‌توان در گزارش‌نگاری و گزیده‌سازی از نوشته‌های ارسطو نمونه و پیشوا برای دانشمندانی مانند ابولفرج بن الطیب عراقی و ابن‌باجه و ابن‌رشد که دارای گزارش بزرگ و گزیدهٔ هستند دانست (دیباچهٔ منطق ابن‌مقفع از نگارنده). او با اسکندرانی‌ها و دانشمندان انطاکیه و حرّان پیوستگی داشته و بخش ناخواندنی منطق را هم فراگرفته[1] (گویا از ترجمهٔ "مرایا") و گزارشی بزرگ بر منطق دارد و در برابر رازی پزشک ایرانی و فیلسوف کندی ایستادگی داشته و از آن دو خرده گرفته است.

او در سه دفتر آراء مدینهٔ فاضله و سیاست مدنیه و جوامع السیاسة مانند افلاطون و ارسطو هنر سیاست و کشورداری (= شهریاری) را با شناخت هستی و گیتی پیوند داده است، (دیباچهٔ دیتریسی بر ترجمهٔ آلمانی آراء مدینهٔ فاضله، ص ۷۷)، و در جهان‌شناسی و هنر کشورداری از آن دو فیلسوف و اسکندر افرودیسی و نوافلاطونی‌ها پیروی کرده و این را از استادان سریانی خود آموخته است.

چنان که خود او در ظهور الفلسفة از برخی از اینها یاد کرده (فهرست من برای نسخه‌های کرمان دانشکدهٔ ادبیّات ص ۷۳؛ فهرست فیلم‌ها ۳: ۲۳۶؛ گفتارم دربارهٔ فارابی ص ۱۵۲) و گفته که در روزگار متوکّل عبّاسی (۲۳۲ - ۲۴۷ ق) یک استادی انطاکی بوده است دارای شاگردی مروی که ازو یوحنا بن خیلان (به نوشتهٔ یافعی در مرآة‌الجنان) در روزگار معتضد (۲۷۹ - ۳۲۰ق) از این یکی فراگرفته است (نیز دیباچهٔ زیمرمن بر ترجمهٔ انگلیسی شرح العبارة فارابی، ص ۱۰۶). پس فارابی خراسانی را استادی بود خراسانی. از سنجش نوشته‌های او با نوشته‌های پاولس فارسی دانشمند روزگار انوشیروان ساسانی چنین برمی آید که فارابی از

---

۱. فارابی در پایان ظهور الفلسفة از آ یاد کرده و در جمل الحکمة ابن‌هندو (۸۰ پ) و منطق ارسطو چاپ بدوی (م اف ۷) و منطق ابن‌زرعه هم یاد آن هست.

نگارش‌های او هم بهره برده است (گفتار گوتاس).

پس فلسفهٔ فارابی که یکنواخت و یکدست است، از خود او نیست و از آنچه در سرزمین ایرانشهر پس از آمدن آیین اسلام روایی داشته است هم نگرفته است، بلکه از دانشمندان سریانی و ایرانی پیرو اسکندرانی‌ها آموخته است (دیباچهٔ یوسف کرم بر ترجمهٔ فرانسوی آراء مدینهٔ فاضله، ص ۱۱؛ دیباچهٔ عربی آلبیر نصری نادر بر همین آراء که گرفتهٔ از استادش، همین کرم، است، ص ۱۷).

فارابی در روزگارانی می‌زیسته است که جنبش آشتی‌گذاری میان دو اندیشهٔ افلاطون و ارسطو از چند سدهٔ پیش از آن آغاز گشته بود و فرفوریوس صوری یا به گفتهٔ ابن‌سبعین در رسالهٔ فقیریه (ص ۲۳۹؛ تفتازانی، ص ۲۶۵) فرفوریوس قبرسی نگارشی در پنج یا هفت دفتر در این زمینه برجای گذاشته (فارابی مذکور ۱۳؛ ترجمهٔ آراء مدینهٔ فاضله والتسر، ص ۴۲۸). و آمونیوس اسکندرانی از سدهٔ ۵ و ۶ نیز همین روش را به کار برده و "اختلاف الاقاویل فی المبادی" ساخته که نسخهٔ ترجمهٔ عربی آن در ایاصوفیا (ش ۲۴۵۰/۴ /گ ۱۷ ـ ۱۳۵ پ) هست و این دو دفتر خود پایه‌ایست برای الجمع بین الرأیین فارابی (یادنامهٔ بیرونی، گفتار ضیائی، صص ۱۸۵ ـ ۲۰۲؛ دیباچهٔ من بر ترجمهٔ نزهة الارواح شهرزوری، ص ۲۷، پترز؛ ارسطو در زبان عربی، ص ۱۲۳؛ ترجمهٔ آراء الهند شهرستانی از لاورنس به انگلیسی، صص ۵۶ ـ ۶۲) که داماد استرآبادی و علی قلی خان گرجی ایروانی قمی از آن گرفته‌اند.

کندی و عامری هم، چنین می‌اندیشیدند (والتسر، همانجا). شاگرد فارابی یحیی بن عدی نیز چنین می‌گفته است (مقالات ابن‌عدی، ص ۳۳۴).

فارابی گذشته از پندارهای سیاسی افلاطون و ارسطو از اندیشهٔ کشورداری ایرانی هم آگاه بوده و در دفتر آراء مدینهٔ فاضله و سیاست مدنیه و شاید هم جز اینها کوشیده است که مدینهٔ فاضله یا کشور برتر خود را با

روش و سیرت فرس نخستین یا ایران دیرینه، چنان که ابن‌باجه در تدبیرالمتوحد (چاپ پالاسیوس، ص ۱۱) و ابن‌رشد در تلخیص الخطابة (چاپ بدوی، ص ۹) گفته‌اند، نزدیک سازد که همان شهریاری پیشوایانهٔ نیکان یا "رئاسة الاخیار" یا "الامامیه" باشد، و این شاید در دنبال همان شگفت‌زدگی افلاطون و ارسطو باشد که در برابر دستگاه فرمانروایی ایرانی روزگار خود داشته‌اند، و گویا از پراکندگی دستگاه سیاسی یونان دل‌زده شده بودند.

نموداری از این شگفت‌زدگی را از ستایشی که افلاطون از کوروش و داریوش در نوامیس بند ۴۹۴ و ۴۹۵ (نیز تلخیص نوامیس فارابی، ص ۵۶) کرده است و از ستایش ارسطو از پادشاهان ایران در فصل ۶ بند ۳۹۸ جهان‌نامه می‌بینیم که زئوس را با شهنشاهان ایران نشسته بر روی تخت شوش و اکباتان و نادیدنی، مانند ساخته است (ترجمهٔ فرانسوی تریکو، ص ۱۹۶؛ ترجمهٔ فارسی آرام در ص ۳۷ عامری نامه). در پایان دفتر لامبدای متافیزیک هم آمده است که رهبری چند تن شایستگی ندارد. ارسطو این سخن را از ایلیاد همیروس (۲ : ۲۰۴) گرفته است (ترجمه‌های فرانسوی و آلمانی و انگلیسی). در تفسیر ابن‌رشد در اینجا آمده است "لا خیر فی کثرة الرؤساء". در الاهی عبداللصیف بغدادی این مطلب را ندیدم. ارسطو در "اندام‌های جانوران" (اعضاء الحیوان) (۳: ۴، 665 b 14) گفته است که "لان الاکرم مرتب فی الاماکن الاکرم من قبل الطباع ان (ص La لم یکن شیء اعظم مانع له، و ما قلت بیّن حدّا فی الانسان خاصّة...." (ص ۱۳۱ چاپ بدوی) که در ترجمهٔ فرانسوی آن از پیرلوئی P.Louis (ص ۷۶) آمده است:

La nature en effet installe Ce qui est plus preceux dans les endroits qui ont plus de prix si rien de plus important ne l'enpêche le fait se vérifie parfaitement Cheyz l'homme

در التحلیل فارابی (ص ۲۵۷) آمده: "کمال الملک ینبغی ان یکون واحدا، کذلک الا له ینبغی ان یکون واحدا. و کما ان الملوک اذا کانوا کثیرا، تفرقت الکلمة و اضطربت امور المدینة کذلک لوکانت الالهة کثیر لاضطرب امرالعالم".

در متن تلخیص الاهی ابن‌رشد (ص ۱۴۷، چاپ هند) آمده است: "الحال فی العالم کالحال فی مدینة الاخیار، فانها و ان کانت ذوات رئاسات کثیرة فانها ترتقی الی رئاسه واحدة و تؤمّ غرضاً واحداً، و الا لم تکن واحدة. کما ان من هذه الجهة یکون البقاء للمدینة، کذلک الامر فی العالم. و لذلک کانت المدن المنزلیّة سریعة البوار، فان الوحدة لها انّما بضرب من العرض".

وان‌دن‌برگ در ترجمهٔ آلمانی آن (ص ۱۲۳ و ۲۵۵) دربارهٔ مانند ساختن خدای جهان با فرمانروای کشور که ابن‌رشد یاد کرده است سخنان ارسطو در جهان‌نامهٔ یاد شده و گفتار رواقی‌ها که جهان خود گونه‌ای کشور است و سخن پلوتینوس در نه بهر (یا) انّئاد (دفتر پنجم، بخش پنجم، بند سوم) را که دستگاه خدایی مانند دستگاه پادشاهی است و خدا همان شهنشاه جهان است و پدر و پروردگار فرشتگان است (ترجمهٔ برهیه ۵ : ۶۵) آورده است.

فارابی در الملة (ص ۶۳) همچنین گفته است: "و یجعل منزلة الملک و الرئیس الاوّل فیها منزلة الا له الذی هو المدبّر الاوّل للموجودات". او در التحلیل (ص ۲۵۹) گفته است: الملک من المدینة مثل الا له فی العالم".

تئوفرستوس در متافیزیک خود (4 a 13-16) مانند ارسطو در "آلفا" و "مو" سخن اسپوسیپوس را که جهان هستی پیوستگی ندارد و بنیادهای آن بسیار و پیوند و سامانی هم در آنها نیست، رد کرده و گفته که در جهان برخوردی هست و آن درهم شدهٔ از پراکنده‌ها نیست. بلکه برخی پیش‌تر و برخی پسین‌ترند و برخی مبادی و برخی پیروند (ص ۲ ترجمهٔ تریکو).

در ترجمهٔ عربی آن در اینجا چنین آمده است: "و الا ولی فی اتصال القیاس ان یکون بینهما اتصال و الا یکون الکل موجوداً ولکن کان بعضها متقدمة و مبادی، و بعضها متأخرة و تحت المبادی" (چاپ ایلیای آلن Iliai Alon در ۱۹۸۵ در بررسی‌های عربی و اسلامی اورشلیم، ص ۱۸۳).

باری، فارابی به پیروی از افلاطون و ارسطو و تئوفرستوس اصول خیر و جود و نظم و هم‌آهنگی را در جهان خدایی و در طبیعت و گیتی و جهان مادّی و اجتماعی انسان و در دستگاه سیاست و فرماندهی سپاه مؤثر می‌داند. در این زمینه می‌توان به متن این سرچشمه‌ها نگریست: دفتر لام الاهی ارسطو (1075 a 12,1076 a 10) در ترجمه‌های تریکو ۷۰۶ و آلمانی ۲۶۹ و انگلیسی ۲۶۷، تفسیر ابن رشد ۱۷۰۹، الاهی عبداللطیف بغدادی ۵۷ و ۴۴، ارسطو عندالعرب، ص ۱۱ فصل ۱۰ که ترجمهٔ دیگری است از لام و ص ۲۲ فصل ۱۰ که گزارشی است از ابن‌سینا بر لام که راه دیگری پیشی گرفته است، طیماوس 29 e (ترجمهٔ عربی ۹/۵ ـ ۱۰)، انئاد III3/3 ، تعلیقات ابن‌سینا ۲۲ و ۱۰۶ دربارهٔ جود و ص ۱۵۹ (صص ۱۸۶ و ۱۲۸ فارسی)، آراء مدینهٔ فاضله فصل ۸ صص ۹۴ و ۳۵۹ انگلیسی (صص ۴۰ و ۸ـ۱۲ بیروت) دربارهٔ جود، در تفسیر ابن‌رشد (۱ ـ ۱۶۵۰) آمده است که ستارگان در آفرینش هستی‌ها مانند کارگردانان مدینهٔ فاضله در اثر پیروی از نخستین سرور مؤثرند.

این را هم می‌دانیم که ابن‌مقفع از کشورداری و سیاست سخن داشته و مسعودی در التنبیه و الاشراف گفته است که دفتری دربارهٔ کشورداری در استخر پیدا شده است (دیباچهٔ دنلپ بر فصول مدنی، ص ۲) و این را هم می‌دانیم که ابوالعلاء سالم دبیر ایرانی دستگاه هشام اموی جُنگی به یادگار گذارده که در آن از روش فرمانروایی ایرانی و یونانی گزارش شده است (دیباچهٔ تاریخ الحکماء شهرزوری از نگارنده، ص ۹۳؛ اخلاقیّات فوشکور، خردنامه به فرانسه، ص ۷۱ گمنام).

نوشته‌اند که پیش از فارابی کندی بصری فیلسوف "الرسالة الکبری و الصغری فی الریاسة، السیاسة العامة، التنبیه علی الفضائل، تسهیل سبیل الفضائل، الاخلاق، خبرالعقل" ساخته است (همان دیباچه، ص ۳؛ الفهرست ابن‌الندیم، ص ۳۱۹؛ الکندی جرج عطیه، به انگلیسی، ص ۱۹۵). همچنین شاگرد او سرخسی راست "الحسبة و السیاسة الکبیر و الصغیر، آداب الملوک، زادالمسافر و خدمة الملوک، العقل" (ابن‌الندیم ۳۲۱؛ سرگذشت سرخسی از روزنتال به انگلیسی، ص ۵۵، ۵۶ و ۸۱). شاگرد دیگر کندی، ابوزید احمد بن سهل بلخی (درگذشته ۳۲۲ق) گویا نگارندهٔ النوادر (نسخهٔ ۱۷ / ۲۲۱۳ تاشکند، فهرست سمنوف ۳: ۶۵ ش ۱۹۴۸) نیز شاید در اندیشهٔ سیاسی نزدیک به فارابی بوده است (السعادة و الاسعاد، صص ۴۰۷، ۴۱۹، ۴۱۳، ۲۲۴).

رازی پزشک را هم "سیرة اهل المدینة الفاضلة، سیرة الحکماء، السیرة الفسفیة، الطب الروحانی" و جز اینها هست (دیباچهٔ تاریخ الحکماء شهرزوری، ص ۱۶۱).

عامری نیشابوری که از فارابی به نام فیلسوف تازه "الحدث"[1] یاد می‌کند در السعادة و الاسعاد صص ۱۹۴ و ۲۱۱ از آراء مدینهٔ فاضله و گویا هم از فصول مدنی آورده و در الامد الی الابد (ص ۱۶۰) از "سیاست فاضله" نام برده که شاید در برابر "مدینهٔ فاضله" باشد.

در مقابسات توحیدی (شمارهٔ ۴، ص ۱۴۲) از "الناموس الالهی" سخن رفته که به اندیشهٔ فارابی نزدیک است.

از پیروان فارابی می‌توان ابن‌سینا را یاد کرد که در اقسام العلوم و رسالهٔ نبوّت و پایان الشفاء و النجاة از مدینهٔ عادله جستجوی کرده است؛ همان که فارابی شالودهٔ آنها را ریخته بود. فارابی در احصاء العلوم (ص ۱۰۸، فصل ۵) این گونه مدینهٔ فقهی را که بر پایهٔ فقه و کلام است اندیشهٔ برخی از

---

۱. فارابی در العبارة ص ۱۲۳ و ۱۲۴ از «الحدث» یاد کرده است.

متکلّمان می‌داند و آن را با "مهنهٔ ملکیهٔ فاضله" که بر پایهٔ علم مدنی فلسفی گذارده شده، که در همین فصل بدان اشارت کرده است (ص ۱۰۳)، یکی نمی‌بیند.

ابن‌باجه، که مانند سیّد اسماعیل گرگانی پزشک از گزارندگان منطق فارابی است (جمال الدّین علوی، صص ۳ و ۴ و ۹ و ۱۵ و ۴۴ و ۴۵ و ۵۰)، در تدبیر المتوحد و ابن‌طفیل در حیّ بن یقظان و سهروری در الغربة الغربیة از تدبیر سخن داشته‌اند.

محمّد بن علی بن عبداللّه بن محمّد بن الهندی در جمل الفلسفة (نسخهٔ نوشتهٔ خود او در ۵۲۹ق) که سخنان فیلسوفان بزرگ را در آن گرد آورده است (گفتارم، ص ۱۸۷) در تعلیق پایان بخش ششم پیش از الاهی بندی گذارده است، دربارهٔ شریعت و مدینهٔ فاضله و گردانندگان آن، که سخنان فارابی را در آراء باب ۱۵ فصل ۵ بند ۴ به یاد می‌آورد (برگ ۲۰۳ پ - ۲۰۴ ر). در پایان الملة فارابی هم بندی است که دورادور به این بند مانندگی دارد. او در اینجا آیین شهریاری و دستگاه کشوری را به جهان آسمانی و نفسانی و نیروهای تن مانند می‌سازد. او شاید هم از سجستانی یا توحیدی گرفته باشد. او درهمین جمل الفلسفة (۲۳۳ ر) برای نخستین سرور مدینهٔ فاضله شش شرط نهاده که در بند ۵۸ فصول مدنی (چاپ نجّار) می‌بینیم. بندهای دیگری هم در متن و هامش بخش هفتم که الاهی است از این دفتر دیده می‌شود که رنگ سخنان فارابی را دارد و برخی هم باید بهره بردهٔ از ابن‌سینا باشد. یکی از آنها پس از الاهیّات است که شاید با الملة بی‌پیوند نباشد. در میانه و در نفس هم تعلیقاتی آمده که مسئلهٔ نبوّت و وحی را روشن‌تر می‌سازد.

در تلویحات سهروردی (ص ۵۶) و حیات النفوس ریزی در بخش سوم باب سوم فصل دوم (برگ ۲۹۳ ر) از روش ابن‌سینا پیروی شده است.

بیهقی فیلسوف نگارندهٔ تتمهٔ صوان الحکمة در گزارش خود بر نهج البلاغة

رضی موسوی بغدادی به نام معارج نهج البلاغة، که اکنون زیر چاپ برده‌ام، نکته‌ای دربارهٔ نیاز مردم به همکاری در زندگی که فارابی آن را هم گفته و ابن‌سینا در اثبات نبوّت در پایان شفاء و نجات و جاهای دیگر از آن یادکرده است آورده و این سخن او مانند گزارشی است بر این گفتار ابن‌سینا (برگ ۱۸۰پ نسخه مشهد ـ بند ۱۸۰۶ ص ۳۷۸ چاپ من). شاید در اینجا او از امام وبری خوارزمی نخستین گزارش‌نگار نهج البلاغة و یا از غزالی گرفته باشد. او باز دربند ۷۶۹ (ص ۱۶۲) آفرینش انسان را به مدینه وکارکنان و دسته‌های آن مانند ساخته وگفتهٔ او نزدیک است به آنچه در جمل الفلسفة آمده است. فارابی در التحلیل (ص ۱۲۴) بخش‌های شهر را به نیروهای جان و تن مانند می‌کند. بیهقی در بند ۱۲۵۴ (ص ۲۶۵) جهان را به گفتهٔ عارفی به کشور مانند می‌کند و انسان را مانند شهر می‌بیند و از همکاری مردم یاد می‌کند (بند ۷۹۶ و ۱۸۰۶ و ۱۸۰۷ و صص ۱۶۲ و ۳۷۸).

ابن‌رشد و ابن‌میمون هم از اندیشهٔ فارابی آگاهند. دربارهٔ اثر فارابی بر دانشمندان اندلس محسن جمال الدّین گفتاری در مجلهٔ المورد (۱۳۰۴ صص ۶۶ ـ ۷۸) دارد. اروین روزنتال در مجلهٔ بررسی‌های اسلامی I.C سال‌های ۱۹۳۵ و ۱۹۵۱ دراین باره سخن داشته است (آغاز گفتار او دربارهٔ سیاست فارابی). همودر همین گفتار از گفتار دیگر خود دربارهٔ اندیشهٔ سیاسی ابن‌باجه در مجلهٔ .M.G.W در ۱۹۳۷ یادکرده که من آن را در تهران نیافته‌ام.

افضل الدّین محمّد کاشانی (درگذشتهٔ نزدیک ۶۱۰ق) در ساز و پیرایهٔ شاهان پر مایه به ویژه درگفتار دوم آن دربارهٔ رفتار و خوی پادشاه سخن رانده که از دور به فارابی نزدیک است و در پیوستن اندیشهٔ کشورداری به فلسفهٔ الاهی برداشت او را دارد.

عبداللطیف بغدادی (۵۷۷ ـ ۶۲۹ق) را دو گفتار دربارهٔ مدینهٔ فاضله است و نیز او را راست التنبیه علی سبیل السعادة که همنام دفتر فارابی است

(ابن ابی اصیبعه ۲: ۲۱۲؛ اشتاینشنایدر: فارابی، صص ۶۸ و ۷۲). در جایی خوانده‌ام که از او است "مقالهٔ فی جواب مسأله فی التنبیه علی سبیل السعادة للفارابی". او از فارابی بسیار می‌ستاید و از نوشته‌های او هم گزین کرده است (همان دیباچهٔ من، ص ۱۸۷).

این را هم می‌دانیم که اخوان صفاء در رسائل از فرمان‌روایی و پیشوایی جای جای سخن داشته‌اند و از دوازده خوی و رفتار سرور و پیشواکه فارابی در آراء فصل پنجم باب ۱۵ بند ۱۲ یاد کرده است در بخش چهارم رسالهٔ ششم (۴: ۱۸۲ چاپ زرکلی) گزارش داده‌اند (ترجمهٔ آراء از والتسرص ۴۴۶و۴۴۴). در همین ترجمه آمده که این نکته در سر الاسرار ارسطو (چاپ بدوی، ص ۱۳۸) نیز دیده می‌شود. والتسر از ریشهٔ این شمارش فارابی که خود در تحصیل السعادة (ص ۴۴، چاپ هند، و ص ۹۵ و ۱۱۵ بیروت) می‌گوید آن را از سیاست (جمهوری) افلاطون گرفته‌ام (بند ۴۸۴ ـ ۴۹۰) جستجو کرده و جای آن را در این دفتر و جاهای دیگر نشان داده است. و از بررسی او برمی‌آید که ابن‌رشد نیز در گزارش بر سیاست افلاطون ناگزیر از آنها یاد کرده است.

در رسائل اخوان صفا از کلیه و دمنه که گونه‌ای دستور فرمان‌روایی هندی و ایرانی است یاد می‌شود.

زین‌الدّین عمر فارسی در سیرالملوك، که ترجمهٔ عربی کلیله و دمنه فارسی ابوالمعالی است، در آغاز آن از فرمان‌بری و میانه‌روی و نگه‌داری کشور سخن رانده است و در آن می‌گوید که من از ابن‌مقفّع و دیگران گرفته‌ام (نسخهٔ نوشتهٔ ۷۲۷، شمارهٔ ۳۰۱ احمد ثالث، عکس ۳۳۴، کتابخانهٔ استاد مینوی).

در دیباچهٔ بستان العقول و ترجمان المنقول محمّد زنگی بخارایی (ساختهٔ ۷۱۹ق) هم این گونه سخنان هست (فیلم ۵۱، استاد مینوی).

در کلام سنّی و شیعی از خلافت و امامت سخن رفته که آن گونه‌ای

است از فرمان‌روایی بر بنیاد دین. در خبرهای شیعی امامی و فاطمی مانند آنچه که در الکافی کلینی و الهمّة فی آداب اتباع الائمة، و دعائم الاسلام هردو از مغربی می‌بینیم از امام و حجّت با برداشت دیگری یاد شده است.

از نگارش‌های فارابی من خودم در فهرست دانشگاه تهران (۳: ۱۱ - ۱۸ و ۸۱ - ۱۱۱) و فهرست‌های دیگر جستجویی کردم و چندین دفتر هم در این باره داریم:

هـ ک. شروانی در مجلهٔ بررسی‌های اسلامی I.C سال ۱۹۳۸ (۱۲: ۲) دربارهٔ سیاست‌نامه‌های فارابی گفتاری به انگلیسی گذارده است. پیداست که وی تنها از دو رسالهٔ سیاست مدنی و آراء مدینة فاضله آگاه بوده و می‌گوید که دو رسالهٔ دیگر او به نام جوامع السیاسة و الاجتماعات المدنیة به ما نرسیده و تلخیص نوامیس او راهم نداریم.

روزنتال در ۱۹۵۵در همین مجله (ش ۲۹) نیز از سیاست فارابی بررسی کرده و آن را با فلسفهٔ الاهی پیوسته می‌داند. پایهٔ جستار او آراء مدینة فاضله و سیاست مدنیه و تحصیل السعادة است. او سومی را برتری می‌نهد و در التنبیه علی سبیل السعادة ارجی نمی‌بیند.

دنلپ در دیباچهٔ فصول مدنی (صص ۵ - ۸) از نگارش‌های سیاسی فارابی یادکرده وگویا بیشتر نگاه او به آراء و سیاست مدنی و تحصیل السعادة و السیاسة او است.

در مجلهٔ المورد ۴: ۳ (۱۹۷۵) چند گفتار است دربارهٔ سیاست فارابی، یکی از دکتر گریگوریان که به عنوان "النظرات الفلسفیة و الاجتماعیة للفارابی"که از روسی به عربی ترجمه شده است (صص ۴۴ - ۵۸)، دومی از سلیم طه تکریتی با عنوان "الحکم الصالح فی نظر الفارابی" (صص ۹۶ - ۱۰۲)، سومی از سهیل پاشا با نام "الفارابی و المدینة الفاضلة" (صص ۲۷۱ - ۲۸۰).

در این مجله چند گفتار دیگر هم دربارهٔ فارابی است: یکی ترجمه‌ای

است (۱۰۳ ـ ۱۰۸) از گفتار والتسر دربارهٔ فارابی در دائرةالمعارف اسلامی (۲: ۷۹۷ ـ ۸۰۰) که ترجمهٔ فارسی آن در دفتری که کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران در بزرگداشت فارابی چاپ کرده است دیده می‌شود.

کارادوو در دائرةالمعارف پیشین هم (۱: ۴۰۷ ـ ۴۱۲) از فارابی سخن داشته است.

محسن جمال‌الدّین در همین المورد (صص ۶۶ ـ ۷۸) گفتاری دارد: "ملامح من شخصيّة الفارابی فی الاندلس" و در آن بازهم "الفارابی... بین مناطقة عصره" که ترجمه‌ای است از تاریخ منطق ماکوولسکی به روسی (صص ۵۹ ـ ۶۵ المورد) که دردو ترجمهٔ فرانسوی (صص ۳۰۹ ـ ۳۱۹) و فارسی آن (صص ۳۱۱ ـ ۳۲۰) هم دیده می‌شود.

فارابی در "ما ینبغی ان یقدّم قبل تعلم الفلسفة" (منطقیات فارابی که اکنون چاپ شده است، صص ۵ و ۶) می‌گوید که پیروان افلاطون می‌گفته‌اند که پیش از آموختن فلسفه بایستی هندسه فراگرفت و شاگردان ثئوفرستوس پیش از آن اخلاق می‌آموختند؛ پیروان بواتیس (Boethos) صیدونی یا صیدائی گیتی‌شناسی یا علم الطبایع فرا می‌گرفتند و شاگردان اندرونیکوس شاگرد او پیش از آن به منطق می‌پرداختند. خود فارابی می‌نویسد که بایستی همهٔ اینها را آموخت و سپس فلسفه فراگرفت. این بواتیس که وی یاد می‌کند از رهروان مشائی بوده و دفتری در فیزیک دارد (مورو در اریستوتلیسوس به آلمانی ۲: ۵۰و۱۷۰ از وی یاد کرد).

فارابی در فهرست افلاطون (ص ۲۳بدوی) از کشور آرمانی "السیاسة" که در آن میانه‌روی و نیک‌بختی و پیشهٔ پادشاهی فلسفی روا باشد یاد کرده است. همچنین در تلخیص النوامیس از روش برجستگان (السیرة الفاضلة) و از نامه‌های بیست و دو گانهٔ افلاطون دربارهٔ روش‌ها و ناموس‌ها و اندیشه‌های درست و نادرست سخن گفته است، درست مانند آنچه که ارسطو دراین باره در صد و پنجاه رساله دربارهٔ قانون اساسی کشورهای

یونان آزموده است (ص ۲۴ و ۲۶).

او در الجمع یاد می‌کند از نیقوماخیای در اخلاق که خود وی گزارش برآن دارد و التنبیه علی سبیل السعادة گزارش گونه‌ای است برآن و از سیاست‌های گوناگون و از نامهٔ ارسطو به اسکندر دربارهٔ سیاست کشورهای کوچک و نامهٔ او به مادر اسکندر و از کتاب سیاست یا بولیطیای افلاطون که در پایان آن وی از رستاخیز یادکرده است (ص ۶۹ و ۸۶ و ۹۵) و همچنین او در آغاز فلسفهٔ ارسطوطالیس (ص ۶۹) یادی از علم عملی و فضایل اخلاقی کرده ولی در شمار نگارش‌های ارسطو اخلاق و سیاست را نیاورده است.

من در "دورنمائی از زندگی و اندیشهٔ فارابی" درنشریهٔ دانشکدهٔ الاهیّات و معارف اسلامی مشهد، سال ۱۳۵۴ (۱۶ و ۱۷ و ۱۴۹ ـ ۱۹۱) اندکی از فارابی و نوشته‌های او یاد کرده‌ام.

باری، فارابی را در اخلاق و سیاست و کشورداری چندین دفتر است که اینک از برخی ازآنها یاد می‌شود:

۱. **مبادی آراء اهل المدینة الفاضلة** که از ارجمندترین نگارش‌های سیاسی او است. صاعد اندلسی در طبقات الامم (ص ۵۳) می‌گوید که وی را در دو دانش الاهی و مدنی دو دفتر است بی‌مانند، یکی السیاسة المدنیة، دومی السیرة الفاضلة که همین الآراء باید باشد. پس او نخستین کسی است که به کار فارابی در آمیختن فلسفه با سیاست آگاه است و مونک و اشتاینشنایدر از السیرة الفاضلة در برابر آراء یاد کرده و گویا آنها را دو دفتر می‌دانند. همین مونک در آمیخته‌ای از فلسفهٔ یهودی و عربی به فرانسه چاپ ۱۸۵۷ (صص ۳۴۱ ـ ۳۵۲) دربارهٔ فارابی و نوشته‌های او سخن داشته و گفته که از اوست احصاء العلوم و الجمع و السیرة الفاضلة که همین آراء است و سیاست مدنی و شرح الاخلاق و او در اینها از الاهی به سیاست رفته و این دو را با هم پیوسته است. مونک از العقل و شرایط الیقین، و فصول یحتاج

الیها فی صناعة المنطق، و رسالة فی مائیة النفس (این سه به عبری) هم نام برده و از آراء ابن‌رشد و ابن‌طفیل دربارهٔ فلسفهٔ فارابی یاد کرده و این را هم گفته که ابن‌میمون به ربّی ساموئل بن تیبون سفارش نموده و گفته که منطق فارابی را بخوان و به ویژه مبادی موجوات که همان سیاست مدنی است و به عبری هم در آمده است. سخن مونک گویا نخستین بررسی فرانسویان باشد از فارابی.

اشتاینشنایدر سرگذشت فارابی را به آلمانی در دفتری بزرگ آورده (۱۸۶۸) و از اثر او درفرهنگ عبری و لاتینی کاوش خوبی کرده است. آن را کسی می‌تواند درست دریابد که گذشته از عربی و آلمانی به یونانی و عبری و لاتینی هم درست آشنا باشد. گویا از همین رو است که تاکنون کسی آن را ترجمه نکرده است. او از مبادی آراء المدینة الفاضلة (ص ۶۷، ش ۵) و سیاست مدنیه و یا مبادی الموجودات و چندین دفتر اخلاقی و سیاسی دیگر فارابی یاد کرده و گفته که از آراء دست‌کم دو نسخه است (یکی شماره ۴۲۵/۳ موزهٔ بریتانیا، دیگری ۱۰۲/۳ بادلیان)، و او از کار مونک هم یاد کرده و گفته که وی آراء را درست بازنشناخته است.

ابراهیم مدکور در پایان نامهٔ دکترای خود، در پاریس، در ۱۹۳۴، بهترین بررسی را دربارهٔ فارابی کرده ولی مانند داماد استرآبادی و صدرای شیرازی و اشتاینشنایدر (۱۱۱، ص ۱۳) و دیتریسی (۱۸۹۰) و هرتن (۱۹۰۶) و هنری کربین در تاریخ فلسفهٔ اسلامی چاپ ۱۹۶۴ (صص ۲۲۴ - ۲۲۶) پنداشته است که فصوص از فارابی است و فلسفهٔ ارسطالیسی و افلاطونی و اسکندرانی را با اندیشهٔ عرفانی فصوص که می‌دانیم از فارابی نیست در آمیخته است (دیباچهٔ ترجمهٔ فصوص استرآبادی از نگارنده). کتاب فصوص روش فلسفی فارابی را هم ندارد و فیلسوفان ما هم اگر آن را از وی می‌دانند به آنچه در نسخه‌ها آمده بسنده کردند و بررسی ننمودند و آنها هم بیشتر به گفته و ارزش آن می‌نگرند نه

به گوینده.

به گفتهٔ مذکور (۱/۱۰۵) آراء فارابی در نام خود ما را به یاد سیاست یا جمهوری افلاطون می‌اندازد ولی متن آن مانند تیماثوس او دانشنامه‌وار و فنّی و خشک است و در آن نخست از هستی‌شناسی و الاهی آغاز سپس به ستاره‌شناسی و طبیعت‌شناسی می‌رسد تا از زمین و مادّه و مردم و روان‌شناسی و فیزیولوژی یاد می‌کند و به شناخت خوی و روان می‌پیوندد. تا اینجا مانند تیماثوس است و سرانجام در آن از اندیشهٔ سیاسی و شناخت خوی رفتار و روش مردمی کاوش می‌شود و گزیده‌وار است از جمهوری افلاطون، دراین بخش است که از سروری و پیشوایی سخن می‌رود، به اندیشهٔ شیعی نزدیک می‌گردد و بوی سخنان اخوان‌صفا را می‌دهد (والتسر، ص ۴۵۵ ـ "دورنمایی از اندیشهٔ فارابی" از نگارنده ص ۱۷۵). در آن از اندیشهٔ اخلاقی ارسطو و جهان‌شناسی نوافلاطونی‌ها گویا به همان روش که در فرهنگ یونانی یافت می‌شده است یاد می‌گردد. در بخش نخستین گرچه ما را به یاد جمهوری می‌اندازد ولی به تیماثوس ماننده‌تر است (اشتاینشنایدر، ص ۶۷، ش ۵؛ مذکور ۱/۱۰۵).

آراء را نخستین بار فریدریش دیتریسی در ۱۸۹۵ در ۳۷ بند با دیباچه‌ای کوتاه به آلمانی در لندن چاپ کرده و در ۱۹۰۰ آن را در ۳۵ بند به نام "کشور نمونه" *Der Munsterstaat* به آلمانی درآورده که تا اندازه‌ای گنگ است و دیباچه‌ای گسترده (۸۹ ص) در آن گذارده است.

در این دیباچه می‌گوید که من در دو دیباچهٔ چاپ رسائل فارابی در ۱۸۹۰ و ترجمهٔ آلمانی در ۱۸۹۲ از فلسفهٔ مدرسی و آموزشگاهی روزگاران خلافت عربی سخن داشتم و گفتم که فارابی تا ۹۵۰ (۳۳۹ق) زنده بوده و نزدیک به ۱۵۰ سال پیش از آنسلم کانتر بوری (۱۰۳۳ ـ ۱۱۰۹) بنیادگذار اسکولاستیک در باختر می‌زیسته.

او در آن دیباچهٔ بلند ترجمهٔ آراء می‌نویسد که فارابی بنیادگذار فلسفهٔ

خاوری است. سپس از این فلسفه و از سقراط و افلاطون و ارسطو و از افلاطونیان و مشائیان (رهروان) و رواقیان (ص ۲۷و۷۷) و پیروی فارابی از آنها سخن داشته است. سپس یاد می‌کند از درون بینی و شهود یا تجلّی و فیض در فلسفهٔ افلوطینی و اخوان‌صفاء و ابن‌سینا و غزالی و از فلسفه در اسپانیا و از ابن‌جبرول و ابن‌باجه و ابن‌طفیل و ابن‌رشد و ابن‌میمون، آنگاه سخن می‌دارد از روش فارابی و پیوند سیاست و فلسفه و قاعدهٔ تجلّی و فیض افلوطینی و از روش آزمایشی هنر پزشکی که وی در سیاست و شهریاری به‌کار برده و رازی و ابن‌سینا هم داشته‌اند.

آراء را دوم بار ژاوسر (Jausser) و یوسف کرم و شلاله در پاریس در ۳۷بند در ۱۹۴۹ به فرانسه برگرداندند و دنلپ در دیباچهٔ انگلیسی فصول مدنی (ص ۸) می‌گوید که این ترجمه در برخی جاها مطلب را بهتر می‌رساند.

دیباچه‌ای در آغاز آن آمده است در ۱۲ ص بسیار سودمند که آلبیر نصری نادر شاگرد همان‌کرم در چاپی بسیار خوب که از متن عربی آن هم در ۳۷ بند در بیروت در ۱۹۵۹ با فرهنگی عربی و فرانسوی در پایان کرده است، از این دیباچه در آغاز آن بهره برده و دیباچهٔ او هم خود بسیار سودمند است. در این یکی آمده که در این دفتر مسائلی فلسفی و سیاسی و اجتماعی و اخلاقی یاد شده که ابن سینا آنها راگسترانده است. همچنین در آن از فلسفهٔ فیض یاد شده و باگزیده‌ای از خود آراء و اوگفته است که فارابی از سریانی‌ها گرفته است (ص ۱۸).

یوسف کرم در آن دیباچهٔ فرانسوی نخست سرگذشت فرهنگی فارابی را آورده و سپس یاد کرده از: ۱) از خدا و صفات او، ۲) فیض، ۳) مردمی و انسان، ۴) کشور درست و برتر یا فاسد و تباه، ۵) فراگرفتن فارابی از دانشمندان سوریا و پیروی ابن‌رشد از او.

سوم بار نافذ دانشمند آن را در ۱۹۵۰ در استانبول به ترکی در آورده

است (ش ۱ بررسی از فارابی).

چهارم بار ریشارد والتسر (R.Walzer) متن آراء را از روی ده نسخه از سی وسه نسخه‌ای که می‌شناسیم و کهن‌ترین آنها شماره۲ /۵۹۲۵ کتابخانهٔ ملک در تهران نوشتهٔ ۴۶۳ق است با ترجمهٔ انگلیسی بسیار خوبی برابر با متن در هر صفحه در ۲۹۳ ص و با دیباچه‌ای دانشمندانه در ۳۶ ص و با گزارشی ژرف‌نگرانه در ۱۷۳ ص و با فهرست‌های سودمند روی هم ۵۷۱ ص آماده ساخته، ولی افسوس که در ۶ آوریل ۱۹۷۵ درگذشت و خود چاپ آن را ندید و آن به کوشش‌گرهارد اندرس (G. Endress) پردازندهٔ فهرست نگارش‌های یحیی بن عدی و ترجمهٔ آلمانی مبادی الاهیّات پرکلوس از عربی، پس از مرگ وی آکسفورد در ۱۹۷۵۰ چاپ شده است.

او در دیباچه (ص ۲۲ ـ ۳۱) از ده نسخهٔ خود کاوش کرده و دربارهٔ نسخهٔ ملک یادداشت خوبی گذارده است. در مؤلّفات الفارابی محفوظ و آل یاسین (۹۲، ۳۴۰، ۴۸۷) هم از این نسخهٔ آراء یاد شده است.

باری، والتسر در ویرایش و گزارش آن از چیزی فروگذار نکرد و گذشته از ده نسخهٔ دست‌نویس و چاپ دیتریسی به نسخهٔ ساختگی تازه با تاریخ ساختگی ۳۱۴ق که به گفتهٔ او پیش از ۱۹۵۰ باید نوشته شده باشد هم می‌نگریسته است. او در دیباچه (۲۵ ـ ۲۷) از آن نسخهٔ ساختگی هم سخن داشته و گفته که آن را فرای، استاد دانشگاه هاروارد، در دسترسم گذارده و آن در دست دلّالی بود.

او در آن ۱۹باب و شش فصل هریک چند بند با شماره در متن و ترجمه گذارده و پایهٔ کار او بخش بندی خود نسخه‌ها است.

او در این چاپ با امانتی نسخه بدل‌های نسخه‌ها را آورده و بخش بندی خوبی در متن کرده و بندها را هم در عربی و هم در ترجمهٔ انگلیسی برابر آن شماره گذارده تا بتوان هر مطلبی را به آسانی پیدا کرد. او در

گزارش در هر شماره و بخشی رگ و ریشهٔ اندیشهٔ فارابی را رسیدگی کرده و می‌توان از بن دندان گفت که آن نمونه‌ای است خوب و بسیار با ارزش و درست چنان‌که خودش در آغاز (ص ۱) گفته است مانند ترجمه و گزارش آلمانی وان‌دن‌برگ (van Den Bergh) از تلخیص الاهی ابن‌رشد، چاپ ۱۹۲۴ است که آن هم خود شاهکاری است و با آن می‌توان به ریشهٔ و بن سخنان ابن‌رشد رسید.

والتسر در این چاپ در روشن ساختن متن به فصول مدنی و سیاست مدنی فارابی و التنبیه و الاشراف مسعودی و رسائل اخوان الصفاء که بندی از آن در این دو و در غایة الحکیم مجریطی و ترجمهٔ آلمانی آن به نام Picatrix از ریتر هست و به سرالاسرار ساختگی به نام ارسطوکه در آن هم بندی از آن هست می‌نگریسته است.

این دفتر را پس از دیتریسی و نصری نادر چاپ‌های دیگری هم کرده‌اند که دانشمندانه نیست بلکه بازاری است.

گذشته از نسخه‌هایی که در فهرست‌ها یاد شده و از چند تایی از آنها در چاپ‌ها و ترجمه‌ها بهره برده‌اند، در فهرست قاضی وردف به روسی، چاپ ۱۹۷۵، از مجموعهٔ صد رسالهٔ مورخ ۱۰۷۵ق فرهنگستان بیرونی در تاشکند (ش ۲۳۸۵) کاوش شده که در فهرست روسی سمنوف هم از آن بررسی گشته است و من هم آن را در همانجا و عکس آن را در کتابخانهٔ ملّی پاریس (C3 0) (کتابداری، نهم، ۲۹۸) دیده‌ام. قاضی وردف تنها رساله‌های فارابی این مجموعه را برشمرده است: الفصوص، الجمع، العقل، تحصیل السعادة، المسائل المتفرقة، المفارقات، عیون المسائل، الآراء، مبادی الموجودات یا السیاسات المدنیة، التعلیقات که در همین فهرست به روسی ترجمه شده است، اغراض مابعد الطبیعه، الرد علی جالینوس فی ما ناقض فیه ارسطو طالیس فی اعضاء الانسان، رسالة فی اعضاء الانسان، رسالة فی اعضاء الحیوان و افعالها و قواها، نکت ابی‌نصر الفارابی فی ما یصح و ما لایصح من احکام النجوم. در این

مجموعه فصول آراء هم جداگانه به نام الملة که محسن مهدی آن را چاپ کرده است، هست.

آراء را محمّد بن موسی متطبّب از روزگار سلجوقی در رسالة فی توحید اللّه که من آن را در نشریهٔ دانشکدهٔ الاهیّات تهران در ۱۳۴۵ ش گذارده‌اَم بی‌آنکه نامی از فارابی برد به فارسی برگردانده گزیده‌ای از فصل‌های ۱ تا ۸ و ۲۴ و ۲۸ آن را که دربارهٔ الاهی است آورده است. نمونه‌هایی از آن را هم در اخلاق ناصری و نفایس الفنون آملی می‌توان یافت.

احمد عاملی اصفهانی شاگرد داماد استرآبادی در لطائف غیبی و عواطف لاریبی بندی از آن گذارده است.

گزیده‌ای هم به عربی از آن و نوامیس افلاطون در نهایة الاقدام فی طور الکلام که در ۱۰۷۰ برای شاه عبّاس دوم ساخته شده است می‌بینیم (فهرست ملک ۵: ۲۶۱، ش ۲ / ۱۳۷۸).

فارابی آراء را چنان که ابن ابی اصیبعه (۲: ۱۳۸ و ۱۳۹) نوشته و در برخی از نسخه‌ها هم دیده می‌شود، در بغداد آغاز کرده و آن را با خود در پایان سال ۳۳۰ به شام برده و در دمشق در ۳۳۱ به انجام رسانده و به نگارش درآورده. سپس دوباره بدان نگریسته باب‌ها در آن گذارده آنگاه به درخواست برخی در ۳۳۷ شش فصل برای آن ساخته که معانی آن را در چند بخش نشان دهد. این نکته در آغاز همین فصول که جداگانه محسن مهدی با کتاب الملة به روش دانشمندانه‌ای چاپ کرده است دیده می‌شود. ترجمهٔ فهرست باب‌های آراء در آغاز ترجمهٔ آلمانی دیتریسی و ترجمهٔ انگلیسی والتسر آمده است.

واژهٔ "رأی" که در نام این دفتر می‌بینیم نزدیک است به "الکلام الرایی یا جنومولوغیا" همان "گنومولوگیا" که در ترجمهٔ عربی خطابهٔ ارسطو (ص ۱۴۵ چاپ بدوی) برابر بند 1395 a 2 دفتر دوم فصل ۲۱ آمده است و در برابر آن "میثولوجیا" یا "الکلام الامثالی" است. گویا همان که در خطابهٔ

ابن‌رشد (بدوی ۱۱۷) "سنن" گفته شده و او "رأی" هم آورده است (نیز خطابهٔ ارسطو، ۷۱). نزدیک به همین "رأی" است که در نام الآراء و الدیانات نوبختی می‌بینم و آن هم نزدیک به "اهواء" در نام الملل و النحل شهرستانی (ص ۱۲ و ۱۳ دیباچهٔ فرانسوی ترجمهٔ آن) و آن را می‌توان به پندار و گرایش ترجمه کرد.

عامری در السعادة و الاسعاد از "رأی" یادکرده و سخن بلخی را دربارهٔ آن آورده است. این رأی نزدیک است به قیاسات فقهی و تعقّلی که فارابی در شرح القیاس (ص ۴۹۰ نسخهٔ ملّی) و ابن‌سینا در قیاس شفاء، گفتار ۹، فصل ۲۱ (ص ۵۵۵، چاپ مصر) به کار برده‌اند. به گفتهٔ فارابی این قیاسات فقهی از مقدّماتی درست می‌شود که آیین‌گذاران (واضعی السنن) دارند. این گونه رأی و قیاس همان است که فارابی در آغاز کتاب الملة آن را در تعریف "الملة" گنجانده است.

فارابی در دفتر قیاس اوسط کبیر در پایان و در قیاس صغیر باب دهم (ص ۱۸۴) از "المقائیس الفقهیة" یاد کرده و گفته که آن در قیاس ارسطو (۲: ۲۳، 68 b 10) هم آمده است. ارسطو در اینجا از مقائیس فقهی و خطابی و مشوری (؟) چنان که در ترجمهٔ عربی می‌بینم یاد کرده که در ترجمهٔ فرانسوی تریکو (ص ۳۱۱) دربارهٔ آن "قیاس خطابی و ایمانی" گفته شده در برابر "قیاس جدلی و برهانی". ابن‌سینا در قیاس شفاء (۶: ۲۱ ص ۵۵۵) چنان که گفته‌ایم سخنی آورده که باید از همین فارابی گرفته باشد. ابن‌رشد در آغاز استقراء دفتر قیاس تلخیص المنطق هم چنین، گفته و پیداست که از فارابی گرفته است و در خطابهٔ شفاء (۱: ۴ ص ۲۲، ۲۳) آمده است که "هنر خطابه را سودی است بسیار، چه با آن است که ما در شناخت عدل و نیکی به حکم درست می‌رسیم. مردم با همکاری پایدار خواهند ماند و این همکاری با داد و ستد و همزیستی همراه خواهد بود و این دو هم به حکمت‌های درست در کردارها نیاز دارند و صلاح و رستگاری ما هم

وابسته بدان است و اعتقادات سودمند نیز بایستنی است که کار برهان نیست...".

ارسطو در خطابه (۱: ۱) بند 355 a (ص ۷۴ ترجمهٔ فرانسوی و ص ۱۱ انگلیسی) نیز می‌گوید که رتوریکا هم بی‌نیاز می‌سازد و هم سودمند است. چه، قضایای درست و عادلانه از اضدادش در طبیعت بهترند.

در ترجمهٔ لاتینی خطابهٔ فارابی (ص ۱۵۰ چاپ گریناشی) نیز آمده که خطابه در قانون و فقه و نظام مدنی از رهگذر کشش عوام سودمند است. فارابی در شرح القیاس (ص ۴۹۸ نسخهٔ ملّی) گفته است: المتعقل بما هو متقل لیس یحتاج الی الفقه و الفقیه بما هو فقیه لا یحتاج الی التعقل، و المتحسب یحتاج الی الامرین جمیعا. و استقصاء النظر فی هذه لیس من المنطق و لکن من السیاسة.

ابن‌رشد در الفصل (ص ۱۹ چاپ مصر) هم می‌گوید که خطابه در اثبات قانون دینی سودمند است (گریناشی، همانجا). او در خطابه (م ۱: ۱ ص ۱۰) گوید که خطابه را دو سود است: یکی واداشتن شهروندان به کارهای نیک؛ چه، آنها به کردارهای ناپسندیده می‌گرایند و با سخنان خطابی می‌توان آنها را راهبری کرد. دیگر اینکه همگان را با برهان نمی‌توان به راه راست آورد بلکه با مقدّمات پسندیده و خطابی می‌شود آنان را راهبری کرد.

باری آنچه که فارابی دربارهٔ شهریاری و سیاست فیلسوفان آورده است به اندیشهٔ افلاطون نزدیک است و او مانند وی نبایستی میان زن و مرد جدایی بیاندازد. چه، خود افلاطون را دو شاگرد زن بوده: یکی نام لاسثنئا (Lasthenea) از شهر مانتینئا (Mantinea)، دومی به نام اکسیوثئا(Axiothea) از فلیوس (Phlius) که به گفتهٔ دیکئارخوس پوشاک مردانه در برمی گیرد و ثئوفرسطوس فیلسوف از این یکی آموخته و شنیده بود. این دو بانو شاگرد اسپوسیپوس هم بوده‌اند و دیونیسیوس بدو نوشته

که ما می‌توانیم از زنی آرکادی هم بشنویم و فراگیریم که شاگرد تو است. پلوتینوس نیز دو شاگرد زن داشته که تصویر او با این دوشاگرد و سه شاگرد مرد او در مدارس او با طوماری فلسفی که یک سرآن در دست یک زن است در موزهٔ واتیکان هست. در زندگی پلوتینوس همراه با انئاد بند (۹) نیز از زنان سرسپردهٔ او یاد شده است. (دیوگنس لائرسیوس ۳: ۴۶ و ۴: ۲، ترجمهٔ فرانسوی ۱: ۱۷۷ و ۱۹۹، ترجمهٔ انگلیسی ۱: ۳۱۷ و ۳۷۵، ترجمهٔ آلمانی ۱: ۱۷۰و ۲۰۱ ـ زندگی پلوتینوس از فرفوریوس چاپ ۱۹۸۲در آغاز و ص ۳۲۶و ۷۱و ۷۶).

فارابی در آراء (IV 12 / 7-8) می‌گوید که زن و مرد یکسانند اگر چه در دو نیروی خشم و مهربانی از یکدیگر جدایی دارند. چه، زن در نیروی خشم از مرد ناتوان‌تر است و در نیروی مهر از وی تواناتر، ولی هردو در نیروهای حس و تخیّل و خرد یکسانند. او باز در جای دیگر می‌گوید که در هر کشوری دو دسته هستند: یکی داد و ستد کننده که زنانند، دومی چیرگان که که مردان باشند (ترجمهٔ انگلیسی ۱۹۴ ـ ۱۹۶ و ۴۰۰ و ۳۱۰ و ۴۹۵، ترجمهٔ فرانسوی ۶۴ و ۱۰۶، ترجمهٔ آلمانی ۶۴ و ۱۲۶). فنلون در تاریخ فلسفهٔ خود از زنان فیلسوف یاد کرده است (دیباچهٔ من بر ترجمهٔ تاریخ الحکماء شهرورزی، ص ۵۸).

عامری نیشابوری در السعادة و الاسعاد (صص ۳۸۸ ـ ۳۹۵) از جمهوری افلاطون (بند ۴۵۱ و پس از آن) می‌آورد که زنان برای هر کاری شایسته‌اند و چیزی نیست که تنها از آن مرد باشد و بس مگر اینکه در کارها توانایی کمتری دارند و برخی از آنان نیروی جنگاوری هم دارند و برخی از آنها هم از دوستاران دانش و خرد پژوه بشمارند و کمتر می‌توان آنان را از پیشه‌ای بازداشت. او در این دفتر آنچه از "حکیمه فیثاغورس" (؟) آمده است سخنانی آورده نزدیک به آنچه دانشمندان ماگفته‌اند. در آن آمده که همین "حکمیه" می‌گوید که پدر و مادر دختر باید بدو بگویند که او تنها

برای زادن و کمک و یاری شوهر در گشایش و آسانی زندگی خانوادگی آفریده نشده است (ص ۳۹۱).

ابن‌رشد در اینجا پافراتر نهاده و در تلخیص سیاست افلاطون که تنها ترجمهٔ عبری آن مانده و با ترجمهٔ انگلیسی نیز چاپ شده است (ص ۱۶۶) می‌نویسد که طبیعت هر افزاری که برای جنگ و ستیز به کار آید به مردان داده و به زن هم سپرده است. جانوران نر و ماده نیز در این زمینه یکسانند. سپس می‌گوید که در این کشورها (سرزمین اندلس و باختر) شایستگی زنان را به فراموشی سپردند. چه، آنها را تنها برای زایش و پرورش کودک و شیردادن آن می‌دانند و ویژهٔ کمک به شوهر، همین خود نمی‌گذارد که آنان بتوانند به کارهای دیگر برسند. در این کشورها زن را شایستهٔ کارهای مردانه نمی‌بینند و آنها را مانند گیاهان می‌پندارند و آنها باری‌اند بر دوش مردان و همین هم خود مایه و پایهٔ تهی‌دستی آنها است، آنان نخواهند توانست به آنها کمکی کنند و به کارهای ناگزیر در زندگی برسند مگر گاهی، آن هم در رشتن و بافتن.

در برابر گفتار روشن عامری و ابن‌رشد از خواجه نظام الملک طوسی وزیر در سیر الملوك یا سیاست‌نامه (فصل ۴۲) ساخته و پرداختهٔ ۴۸۴ و از امام محمّد غزالی در نصیحة الملوك گویا ساختهٔ ۵۰۲ ـ ۵۰۳ (باب هفتم) سخنانی می‌بینیم که در اخلاقیّات آقای فوشکور (ص ۳۸۸ و ۴۰۹) گزیدهٔ آنها را به فرانسه می‌خوانیم. پیداست که این دو از اندیشهٔ ایرانی و اسلامی متأثرند و آن دو فیلسوف اندیشهٔ یونانی دارند.

۲. **مبادی الموجودات یا السیاسة المدنیة** که به دو نام خوانده شده، گویا برای آنکه مانند الآراء دو بخش در آن هست. نخستین بخش هردو، هستی‌شناسی است و دومین بخش آنها دربارهٔ کشورداری و سیاست. اشتاینشنایدر آن را شناسانده (ص ۶۰ ش ۲۴) و مدکور (۲۲۱) گفته است که آن گرچه مانند آراء است ولی جز آن است. فوزی نجّار آن را دوباره در

۱۹۶۴چاپ خوبی کرده و در دیباچهٔ آن اندکی از آن سخن داشته و گفته که به گواهی آغاز تلخیص نوامیس افلاطون (چاپ بدوی در افلاطون فی الاسلام، ص ۳۵) وی در آن از رمز و چیستان افلاطون و پرده پوشی او یاد می‌کند که از ترس فرمانروایان روزگار خود او بوده است.

فارابی هم چندان آزاد نبوده و ناگزیر آنچه می‌اندیشیده آشکارا نمی‌توانست بگوید بلکه ناچار در پرده راز خود را نشان می‌داده است. چه، او چنان که من در گفتارم دربارهٔ زندگی و اندیشهٔ فارابی (صص ۱۵۹ - ۱۶۰) آورده‌ام در سالیانی پر آشوب می‌زیسته و در آراء از کشور و دستگاه‌هایی یادکرده است که ناگزیر بایستی از جمهوری افلاطون گرفته باشد ولی به نوشتهٔ والتسر (صص ۱۳ - ۱۷) و جاهای دیگر در نهان از روزگار آشفتهٔ خود یاد می‌کند و می‌خواهد مدینهٔ فاضله‌ای را که خودش اندیشیده نشان دهد، شاید همان که در اندیشهٔ شیعی شالوده ریزی شده است.

باری، این دفتر جز مبادی الموجودات ابوسهل عیسی مسیحی درگذشتهٔ ۴۰۱ق است (اشتاینشنایدر، ۶۴) و در فهرست ما چهل و یک نسخه برای آن یاد شده است. من در فهرست دانشگاه (۳: ۶۷۶۴) نوشته‌ام که در آن به روش افلاطونیان و اسلامیان درست مانند رساله‌های عملی و عامیهٔ فقهاء و دفترهای کلامی در آغاز از پیدایش جهان و خداشناسی یادشده است.

دیتریسی در دیباچهٔ ترجمهٔ آلمانی آراء (ص ۷) می‌نویسد که فارابی در سیاست مدنیة و آراء همچون افلاطون و ارسطو میان فلسفه و سیاست پیوند داده است.

باز می‌گوید که من سیاست مدنیه را از روی نسخهٔ ۱۹۳لیدن نوشتم و درلندن آن را بانسخهٔ ۷۵۱۸ آنجا سنجیدم و ترجمه کردم و شاگردش برنلی می‌گوید که آن به چاپ خواهد رسید (دیباچهٔ ترجمهٔ آلمانی سیاست، ۲۸). ولی او متن را چاپ نکرده و در ۱۹۰۳درگذشت و برنلی

شاگردش ترجمهٔ آلمانی او را با دیباچه‌ای در سرگذشت او و با دیباچهٔ خود استاد در ۱۹۰۴ چاپ کرده است. دیتریسی در همین دیباچهٔ سیاست مدنی سرگذشت و اندیشهٔ فارابی را آورده و در آن (ص ۵۳) از آمونیوس یاد کرده که میان دو فلسفهٔ افلاطون و ارسطو آشتی داده است، پس فارابی در الجمع باید از همو پیروی کرده باشد.

فارابی در سیاست مدنی (ص ۸۷ و ۱۰۴ و پس از آن) از "نوابت" سخن رانده و گونه‌گون آنها را برشمرده و آنها را "شیلم" درگندم یا خار رویان در کشتزارها ودیگر گیاهان که با کشت و درخت می‌رویند و نه سودی می‌بخشند و نه زیانی دارند همانند دانسته است. دیتریسی در ترجمهٔ آلمانی آن (ص ۷۱ و ۸۹) برای اینها Stellvereter, Beamten in Frevelstaat گفته است.

فارابی درباب ۱۵ فصل ۵ بند ۶ آراء (ص ۲۵۴ چاپ والتسر) برابر آغاز فصل ۲۹ چاپ دیتریسی دربارهٔ آنها "نوابت المدن" گفته است که در چاپ دیتریسی (ص ۶۱) و دیگران "نوائب المدن" آمده است. در ترجمهٔ فرانسوی یوسف کرم (ص ۸۶) Les representans des citiés و در ترجمهٔ آلمانی دیتریسی (ص ۸۶) Stellvereter برای آن آمده است.

روزنتال در گفتار خود به انگلیسی دربارهٔ سیاست ابن‌باجه (ص ۲۰۴یادداشت ۵۹) از نادرست گویی دیتریسی یاد کرده است.

در ترجمهٔ والتسر (ص ۲۵۴) که درست "نوابت المدن" می‌بینیم در ترجمهٔ انگلیسی گفته شده: The indivial who make up the Common people individual citizen ولی گزارش نیامده و به سیاست مدنی (ص ۸۷ و ۱۰۴۹) بازگردانده شده است.

روزنتال در گفتار یادشده (ص ۱۷۰) ازآن یاد کرده و گفته که از این گروه در اندیشهٔ ابن‌باجه هم یاد می‌شود و "غربا و صوفیه" هم گفته می‌شود (تدبیر المتوحد، ص ۱۱). گویا همان‌ها که سهروردی دربارهٔ آنها

الغربة الغربیة ساخته است. در سیاست مدنیه (ص ۸/۹) نام "افاضل غرباء" را می‌بینیم.

او در گفتارش دربارهٔ سیاست ابن‌باجه (ص ۲۰۳ و پس از آن) گفته است که "نوابت" یا "مفرد" و "متوّحد" در همان تدبیر المتوحد (ص ۱۱) هم هست. در جمهوری افلاطون (IX 580 b)از پنج دسته‌ای یاد شده که ابن‌باجه دربارهٔ آنها "سیر اربع" و "سیرخمس" آورده است. ماجد فخری در اثر الفارابی فی الفلسفة الاندلسیة (چاپ ۱۹۷۵) در مهرگان فارابی در بغداد (صص ۱۱ ـ ۱۳) از چهار گروه: "متقنص و محرّف و خارجی و متخیّل" یاد کرده که در سیاست مدنی (صص ۱۰۴ ـ ۱۰۷) گزارش و برشمرده شده و ابن‌باجه نیز در تدبیر المتوحد (ص ۱۱) اشارتی بدانها دارد. آقای فوشکور دانشمند فرانسوی در اخلاقیات (ص ۳۶۹ ـ ۳۷۳) از این دفتر یادکرده و گزیده‌ای از بخش فلسفی آن را آورده و از بخش دوم که سیاسی است، هم کاوش کرده و بندی از آن را به فرانسه در آورده است.

۳. **فصول مدنی یا فصول منتزعه** که بیش از شش نسخه از آن در دست هست با آنچه که در پایان بیان الحق بضمان الصدق لوکری گذارده شده است. دو چاپ دارد: یکی از دنلپ در ۱۹۶۱در کمبریج با ترجمهٔ انگلیسی، دومی از فوزی نجّار در بیروت در ۱۹۷۱. فرانس روزنتال در اُرینس ۱۵ (۱۹۶۲) گفتاری دربارهٔ این چاپ دارد که من آن را خوانده‌ام. همچنین محسن مهدی در مجلهٔ بررسی‌های خاورمیانه (به انگلیسی) در شیکاگو سال ۱۹۶۴ (۲۳: ۱۴۰ ـ ۱۴۳) چنان که در چاپ نجّار (ص ۱۱و ۲۰ دیده می‌شود) و من آن را ندیده‌ام.

نامی که به فصول مدنی داده شده متداول بوده، چه، آفریسموس بقراط را فصول خوانده‌اند. ابن‌ماسویه و رازی پزشک و ابن‌خردادبه و ابن‌میمون (۴و ۱۱ ـ ۱۳۹۹) را فصول است و این یکی در این نگارش خود از فارابی یاد کرده است. عبداللطیف بغدادی را هم فصول منتزعه است، خود فارابی

نیز فصول منطقی دارد. (دیباچهٔ انگلیسی دنلپ. صص ۱۰ و ۱۹ و ۷۹).

باری، فصول مدنی مانند آراء و سیاست مدنی است در کاوش از مسائل سیاست و اخلاق و به مسائل الاهی در آن کمتر پرداخته می‌شود و می‌توان گفت که سیاسی ناب است. در آن (بند ۵۷ و ۶۱ نجّار) از "آراء" مردم کشور دربارهٔ آغاز جهان و آفرینش آن و پایان کار مردمی که به سعادت برسند و آنچه میان آغاز و انجام مردمی که همان رفتار و کردار دوستانهٔ آنان باشد و رسانندهٔ به سعادت یاد می‌گردد.

ابن‌باجه در تدبیر المتوحّد (ص ۷۸، چاپ پالاسیوس) از هجرت "خردمند یگانه" یا "عاقل (متوحّد Solitario) به مدینه‌های فاضله یاد کرده است، همان‌که در همین فصول مدنی (۱۶۴بند دنلپ و ص ۹۵ بند ۹۳ نجّار) می‌بینیم (دیباچهٔ انگلیسی دنلپ ۱۵ و ۱۹) و شاید او از "متوحّد" خودش را خواسته باشد.

در آراء و سیاست مدنی و فصول مدنی هر سه آمده که هدف دستگاه‌های سیاسی کشور یا سعادت و خوشبختی است یا نیازهای ضروری و ناگزیر یا ثروت و آسایش زندگی یا بهره‌مند شدن از لذّت‌ها و سرگرمی‌ها یا شکوه و بزرگی و گرامی بودن یا چیرگی و فرمان‌روایی و خود کامگی یا آزادی و برابری همگانی.

نمونهٔ دیگری از فصول مدنی (بند ۶۳) که در نگارش‌های دیگر فارابی به این گسترگی ندیده‌ام این است که: جنگ و ستیز و نبرد با دشمن یا برای راندن او است از سرزمین کشوری که او به زور بدانجا درآمده است و یا برای اندوختن خواسته و دارایی که کشور شایستگی داشتن آن را دارد و در دست دیگران است و آن را باید از بیرون کشور فراهم آورد یا وادار کردن گروهی بر به‌کاربردن آنچه بر ایشان سودمند است که به بندگی و بردگی در برابر کسانی که بهتر و شایسته‌ترند برای سروری تن در نمی‌دهند، یا با کسانی که از مردم کشور ستمی ندیدند و از آن چیزی از

آنها نربودند ولی آنان با آنها سرستیز دارند، یا برای واداشتن آنان به میانه روی ودادگری و یا برای اینکه بخواهند آنها را درگناهی که کرده‌اند به کیفر برسانند تا دوباره بدان بازنگردند و دیگران هم دلیری نکنند که چنین گناهی را به کار بندند، یا برای اینکه دشمنان ریشه‌کن شوند و دیگر نتوانند زیانی به آنان برسانند. پس اگر بخواهند بجنگند تنها برای اینکه آنها از سرور کشور پیروی کنند، و او را از بزرگ و گرامی بدارند، و یا تنها برای پیروزی، چنین جنگی ستمگری خواهد بود.

من این سخنان را در نوشته‌های دیگر فارابی به این گستردگی نیافتم. مگر در بندهای ۳۸ و ۳۹ و ۴۸ تحصیل السعادة که او در آنها از خداوند لشکر و هنر فرماندهی جنگ و از دلیری و سپاهی‌گری و به کار بردن افزارهای نبرد یاد کرده است. او در آراء بند ۳ باب ۱۵ فصل ۵ (ص ۱۰۷ فصل ۲۸ چاپ نصری نادر و ص ۲۵۲ و ۴۴۷ چاپ والتسر) هم از پایداری در کارهای نبرد و هنر جنگ‌آوری یاد کرده است. و او را نیز رساله‌ای است دربارهٔ فرماندهی سپاهیان یا فرماندهان سپاهیان (قود الجیوش یا قواد الجیوش). همچنین "کلام فی المعایش و الحروب" (سخن دربارهٔ زندگی‌ها و جنگ‌ها).

خود دنلپ (ص ۸۹) دراین باره همین اندازه نوشته است که در سیاست ارسطو بند ۱۲۵۶ ب دفتر بخش ۳ از جنگ برای اندوختن خواسته و دارایی یاد شده است که در ترجمهٔ عربی برباره ص ۲۴ و ۲۵ و ترجمهٔ فرانسوی اوبونّه Aubonnet چاپ گیوم بوده (۱: ۲۶و۱۲۲) و ترجمهٔ انگلیسی راکهام درلوئب (ص ۳۷) و بنجامین جوئت (بی صفحه شماری) و ترجمهٔ فارسی عنایت (ص ۲۱) می‌بینیم.

من با راهنمایی برخی از این ترجمه‌ها دانستم که در جمهوری افلاطون بند ۳۷۴ د (ترجمهٔ فارسی لطفی ص ۹۳۵ و ترجمهٔ فرانسوی شامبری Chambry ص ۷۲ و ۷۳) و نوامیس افلاطون (۶: ۷۵) و تلخیص نوامیس فارابی

(ص ۶۸) نمونه‌ای از این سخن هست. باز ارسطو در سیاست (۷ : ۱۳ بند ۱۳۳۳ ب و ۱۳۳۴ الف) سخنی دارد که در ترجمهٔ فارسی عنایت (ص ۳۱۷) و ترجمهٔ عربی لطفی سیّد از ترجمهٔ فرانسوی میلر (ک ۴ ب ۳ ف ص ۲۷۵) و عربی برباره (ص ۴۰۰) و ترجمه‌های دیگر اروپایی می‌بینیم. این بند ارسطو خواندنی است و گمان می‌کنم که فارابی آن را دیده و این سخنان را آورده و به گفتهٔ آل یاسین (ص ۱۱۲) گویا چون سپاهی‌زاده بوده دربارهٔ نبرد چنین یاد کرده است.

گویند که البرّ و الاثم ابن‌سینا که در ۵۴۴ در دو مجلّد نزد امام ابوعلی محمّد حارثان سرخسی درگذشتهٔ ۵۴۵ق بوده است گزیده‌ای است از فصول مدنی فارابی، افسوس که همهٔ آن در دست نیست و آنچه که در دنبال اخلاق ابن‌سینا در مجموعة الرسائل، ۱۳۲۸ق در مصر (ص ۱۹۹ ـ ۲۰۳) می‌بینیم با آن نزدیک نیست. در نسخهٔ شماره ۴۸۹۴ نور عثمانی (۲۰۱ ر) بندی که باعنوان "کلام فی الاخلاق" آمده است بدین‌گونه "ان السعادة الانسانیة لایتم... تمامة یذکر فی موضعه" از البر و الاثم است و آن در آنجا (گ ۴۹۰) بازهم دیده می‌شود. آغاز و انجام خود البرّ و الاثم (۴۸۹ و ـ ۴۹۱ پ) در آنجا چنین است "و من ای الافعال... تمام یذکر فی موضعه" که می‌رسد به "فصل فی فائدة العبادة..." که در اخلاق (۷۰ ـ ۷۱) دیده می‌شود (مهدوی ۴۰). آغاز آن افتاده می‌نماید و گویا دنبالهٔ دفتری دیگر است.

گویا الاخلاق و البر و الاثم روی هم یک دفتر بوده است در دو مجلد و به دو نام و آنچه که البر و الاثم خوانده می‌شود میانهٔ اخلاق است و آنچه که هست باید اخلاق را در آغاز گذاشت سپس همهٔ البر و الاثم، مانند مجموعة الرسایل ۱۳۲۸ق (ص ۱۹۱ ـ ۲۰۳) که دو تا با هم آمده ولی دوفصل پایانی را ندارد.

در البر و الاثم آمده است "و قد تقدم القول فی الاخلاق... کما ذکرفی

موضعه. و لهذا الکلام تمام ذکر فی موضعه" هم اینها خود می‌رساند که آن باید با اخلاق با هم باشد و گویا هم که این نسخه‌ها کامل نیست.

فصل "للنفس صحة و مرض کما للبدن" درنیمهٔ دومی البر و الاثم که در چاپی نیست در فصول مدنی ش ۱ و ۴ و ۷ در آغاز چاپ نجّار و ش ۵۳ تا ۵۶ در انجام آن چاپ دیده می‌شود.

ابن‌باجه و ابن‌رشد هم از فصول دینی بهره برده‌اند؛ درست مانند ابوالعباس لوکری در پایان بیان الحق بضمان الصدق و خواجهٔ طوسی در اخلاق ناصری که بندهایی از آن و سیاست مدنی و آراء و السیاسة را آورده است (چاپ استاد مینوی ۹۸۹ و ۳۹۵ و ترجمهٔ انگلیسی آن از ویکنز Wiekens در فهرست نام‌ها ص ۳۴۰). گویا هم آملی در نفایس الفنون از اندیشهٔ سیاسی فارابی گرفته باشد. قطب شیرازی در قطب سیّم خاتمهٔ درة التاج لغرة الدباج که در حکمت عملی است در تهذیب اخلاق و سیاست فصل یکم تا شصت و یکم (۶۵ نجّار) فصول مدنی و همچنین اخلاق ابن‌سینا را گزیده‌وار به فارسی آورده است.

شهرزوری نیز در رسالهٔ سوم الشجرة الالهیة با اندیشهٔ فارابی آشنا است. بندی از آن در اثبات الواجب علی تبریزی دیده می‌شود. در سدهٔ ۱۵ م (۹ ق) این دفتر را به عبری در آورده‌اند.

۴. **تحصیل السعادة** که در تاریخ الحکماء قفطی (۲۷۹) و برنامج الفارابی شمارهٔ ۸۸۴ نوشتهٔ ۶۳۷، در دیر اسکوریل (ص ۱۹۳ فهرست کازدیری که در فهرست محفوظ هم آمده است) از آن به نام نیل السعادات یاد شده است و آن جز تحصیل السعادة یا الحجج العشر ابن‌سینا است (ص ۵۵، مهدوی). پانزده دست نویس از آن داریم و از روی دو نسخه در ۱۳۴۵ در دکن چاپ شده است (ص ۴۶و ۴۷). جعفر آل‌یاسین آن را از روی چهار نسخه که به نسخ و نستعلیق ایرانی است در ۶۶ بند دومین بار در بیروت در ۱۹۸۳ چاپ کرده است. در دیباچه‌ای که برآن گذارده (ص ۱۷) در

برابر سخنان اشتراوس و محسن مهدی و دیگران گفته است که این دفتری است جداگانه نه اینکه بخش نخستین دفتری باشد که دومی و سومی آن دو فهرست فلسفهٔ افلاطون و ارسطو به شمار آید. چه، فارابی در پایان آن (ص ۹۷ بند ۶۶) از روش کار خود یادکرده که می‌خواهد میان آن دو فلسفه آشتی دهد، همان کاری که در الجمع بین الرأیین کرده است نه اینکه بگوید که آن بخش نخستین است و در ۶۴ بند از یک دفتر سه بخشی چنان که در دیباچهٔ محسن مهدی بر فهرست فلسفهٔ ارسطوطالیس (ص ۲) و در ترجمهٔ او از این سه به انگلیسی در ۱۹۶۹ می‌بینیم. در این ترجمهٔ محسن مهدی، نخست تحصیل السعادة است. سپس دو فهرست فلسفهٔ افلاطون و ارسطو و در پایان نسخه بدل‌های تحصیل السعادة است از روی چاپ دکن و نسخه‌های طوپقپوسرای و لندن با حرف‌های لاتینی و با سنجش با ترجمهٔ عبری فلقیرا به نام "رشیت خکمه" و با کار دنلپ. باری دلیلی که آل‌یاسین در شکست سخنان مهدی آورده است چندان دندان‌شکن نیست. این دفتر راگذشته از ترجمهٔ عبری، ترکی هم هست.

مدکور می‌گوید که آن دفتری است آشتی نهنده یا سنکرتیک میان افلاطون و ارسطو. در بند ۵۶ آن (ص ۴۱ چاپ دکن و ص ۹۱ و ۱۱۴ چاپ آل‌یاسین) ازتیمائوس افلاطون بندهای 51 c , 29 b و در بند ۶۲ (بند ۶۰ انگلیسی) از سیاست افلاطون بندهای ۳۷۵ (دفتر ۲) و ۴۸۴ تا ۴۹۰ (دفتر ۶) که آل یاسین صص (۹۵ و ۱۱۵) و محسن مهدی (ص ۴۸ و ۱۴۱) بدانها اشارت کردند همان که در آراء (صص ۵۹ و ۶۰ چاپ دیتریسی) دیده می‌شود یاد می‌گردد. همچنین از پیشوا و فیلسوف آیین گذار و آورندهٔ ناموس (صص ۹۲ و ۹۴) و از گذاردن آیین و ناموس (ص ۷۰ و ۹۲ و ۹۵) و از چگونگی رسیدن دانش‌های یونانی به دیگران و رسیدن آن به سرزمین خاوری (بند ۵۳ و ۵۴ ص ۸۶ ـ ۸۹) که در ظهور الفلسفة فارابی هم می‌خوانیم و مهدی (بند۵۳ ص ۴۳ و ۱۳۹) گفته است

که در طبقات الامم صاعد اندلسی (۴: ۳) اشارتی به آن هست.

این دفتر با فصول مدنی در برخی جاها بسیار نزدیک است درست مانند نزدیکی الملة با آراء و احصاء العلوم (ص ۱۵ آل‌یاسین).

از این دفترهای سیاسی فارابی آشکارا درمی‌یابیم که دو فلسفهٔ نظری و عملی با هم پیوستگی دارند و هم می‌رساند که اندیشهٔ فلسفی او یکپارچه است و او در شالوده‌ای که برای کشورداری و سیاست ریخته در نهان می‌خواسته است که دستور کشورداری ویژهٔ خود را که از اندیشهٔ یونانی و ایرانی گرفته به مردم روزگار خود پیشنهاد نماید و در این باره با اندیشهٔ سیاسی شیعی امامی و فاطمی بسیار نزدیک می‌باشد. شاید روی همین اندیشه بود که سرانجام زندگی خود در دربار سیف‌الدوله در حلب به سربرده است، همانجا که سرایندگان و نویسندگان شیعی مانند متنبّی و ابوفراس و ابن‌خالویه روزگار خویش را گذرانده‌اند (دیباچهٔ آراء از والتسر). عبداللطیف بغدادی در کتاب النصیحتین الی الناس کافة (نسخهٔ حسین چلبی ۸۲۳/۵، فهرست فیلم‌ها ۱: ۴۵۷) از گزیده‌ای از فلسفهٔ افلاطون یاد می‌کند که به گفتهٔ محسن مهدی در دیباچهٔ ترجمهٔ انگلیسی از تحصیل السعادة (ص ۷ چاپ ۱۹۶۹) همان بخش سوم تحصیل السعادة است (گفتار اشترن در .I.S ۱: ۶۳ سال ۱۹۶۲).

۵. **التنبیة علی سبیل السعادة** که هفده دست‌نویس از آن داریم و در دکن در ۱۳۶۶ (۱۹۲۷) و در بمبئی در ۱۳۵۴و ۱۳۵۶ (۱۹۳۵و۱۹۳۷) و در قاهره ۱۳۶۸ (۱۹۴۸) چاپ شده و به آلمانی و لاتینی و عبری و روسی و ترکی هم درآمده است. مدکور (ص ۲۲۶) می‌نویسد که آن گرفتهٔ از نیقوماخیای ارسطو است.

گویا آن پیش درآمدی است برای الالفاظ المستعملة فی المنطق، چنان که محسن مهدی گفته است (ص ۲۴دیباچهٔ چاپ این یکی). در آن (ص ۲۰، چاپ دکن) آمده است که فلسفهٔ مدنی دوتاست: یکی که در آن هم از

کردارهای نیک و هم از خوی‌های پسندیده‌ای که پدیدکنندهٔ آنها است سخن می‌رود و هنر اخلاق و شناخت کردار و رفتار هم همین است که مردمی بر نیکو ساختن آنها توانا گردند.

دومی کاوش از آنچه شهروندان و کشوریان با آن نیکوکار گردند و بر کردارهای پسندیده توانا، که همان فلسفهٔ سیاسی است، آن هم که بر پایهٔ شناخت سعادت و خوشبختی گذارده شده باشد.

این سخن درست همان است که کریستل هاین در "تقسیم و تحدید در دانشنامه‌های خاوری" به آلمانی (ص ۲۲۶) دربارهٔ دو بخشی بودن فلسفهٔ عملی نزد افلاطون از گفتهٔ الیاس و داود از گزارش‌نگاران ارسطو آورده است: یکی هنر داوری و شناخت نیک و بد خوی و رفتار (Rechtsprechenden)که در سه بخش گرگیاس افلاطون و در فایدن او و در ده دفتر سیاست یا جمهوری او می‌بینیم.

دیگری آئین‌گذاری و شناخت ناموس (Gesetzgebenden)که در دوازده دفتر نوامیس دیده می‌شود و فارابی هم از آن گزیده‌ای دارد.

این بخش بندی دوتایی در برابر فلسفهٔ عملی سه بخشی ارسطاطالیس است که اخلاق و تدابیر منزل و سیاست باشد که دانشمندان ما بدان آشناترند. پس فارابی در اینجا افلاطونی است و از او دفتری هم در خانه‌داری و تدبیر منزل نداریم. اگر چه با ژرف نگریستن به اندیشهٔ افلاطون و ارسطو چنان که هاین نوشته است این سه بخش هم به آن دو بخش برمی‌گردد.

بهترین چاپی که از این دفتر دیده‌ام از منشورات الجامعة الاردنية است با عنوان الفارابی، رسالة التنبيه علی سبيل السعادة دراسة و تحقيق الدكتور شعبان خليفات چاپ یکم عمان ۱۹۸۷ در ۲۶۰ ص از روی نه دست نویس ایرانی و هندی و اروپایی.

این دانشمند برای این دفتر دیباچه‌ای گذارده (در ۱۷۶ ص) و در آن در

پنج فصل با بهترین راهی که می‌شد بررسی کرده است که آن را بسیار کم مانند می‌بینیم.

او می‌نویسد که در آن از چندین موضوع یاد می‌گردد و جای آنها را هم در دفترهای دیگر فارابی نشان می‌دهد (ص ۱۴) بدین‌گونه: ۱. تعریف السعادة (که در آراء مدینهٔ فاضله و در فصول منتزعه از آن کاوش شده است) ۲. سبیل نیل السعادة (در آراء و السیاسةالمدنیة) ۳. اللذة سعادة زائقة (آراء و فصول) ۴. السمة الحیادیة للطبیعة البشریة (فصول) ۵. الخلق عادة مکتسبة بالتکرار (تحصیل السعادة و فصول) ۶. دور التکرار و العادة و الاخلاق و الکبابة (آراء، سیاسة مدنیة) ۷. طرق تعلیم الفضیلة (تحصیل السعادة) ۸. منزله حسّ اللمس (فصول) ۹. تقابل الطب و الاخلاق (فصول) ۱۰. تحدید الوسط الفاضل و مقابلته بما یعمل الطیب (فصول) ۱۱. ماهیة الفعل الفاضل (فصول) ۱۲. الامثلة علی الفعل المتوسط الفاضل (فصول) ۱۳. اقسام القوی الناطقة و العلوم (احصاء العلوم، سیاسة مدنیة، فصول) ۱۴. معانی العقل (رسالة العقل) ۱۵. فائدة علم المنطق (احصاء العلوم) ۱۶. المنطق و النحو (احصاء العلوم) ۱۷. الاوائل البدیهیّات (تحصیل السعادة).

در فصل دوم (ص ۵۳) این دیباچه کاوش می‌شود از نگارش‌های فارابی، سرچشمه‌های عربی، گفتگوی سیرافی، سرچشمه‌های یونانی، اخلاق ارسطو، ارزش سعادت، نکویی‌ها و خیرهای گوناگون، شناخت سعادت، آیا سعادت تنها خود به خود بسنده است، برگزیدن سعادت، راه رسیدن بدان، کردار اخلاقی را چند شرط است، توانایی و کردار، آفرینش و توانایی، خوی‌گیری و تکرار، اثر خوی‌گیری در رفتار سیاسی یا اجتماعی، میانگین برتر کدام است، خود آن چیست و کدام است، در اخلاق و پزشکی و ورزش، مفهوم کلّی بر جزئیات چگونه بار می‌شود، چند گونه میانگین برتر، دهش، پرهیز، خوشرویی، خود را درست نشان دادن، چگونه می‌توان بدان میانگین رسید: با کمک اضداد آن و باکمک

شیرینی و تلخی کردارها و با پرهیز از آنچه همانند آن است، خوشی‌های گوناگون و ناگزیری برخی از آنها و جایگاه آن در اخلاق و اثر آن در مردم گوناگون و سه هدف مردمی: زیبا، سودمند، خوش آیند.

در ص ۶۹ دیباچه از اثر اخلاق نیقوماخوس در التنبیه یاد شده و گفته شده که آن گزارشی است از این اخلاق. او در الجمع از کتاب نیقوماخیا یاد کرده و نوشته‌اند که او بخشی از نیقوماخیا را گزارش کرده است.

در ص ۸۳ یاد شده است از بهره‌برداری که دانشمندان از این دفتر کرده‌اند مانند ابن‌عدی، ابوسلیمان منطقی، ابوالحسن عامری نیشابوری در السعادة و الاسعاد، ابوعبدالله خوارزمی در مفاتیح العلوم، راغب اصفهانی در الذریعة و تفصیل النشأتین، غزالی در یازده مسئله در المنقذ و احیاء و مقاصد الفلاسفة ، ابن‌باجه در تدبیر المتوحّد، شهرستانی در الملل و النحل در پیوند منطق و نحو، عبداللطیف بغدادی در مقالة فی جواب مسألة التنبیه علی سبیل السعادة، شهاب‌الدّین احمد بن ابی‌الربیع در سلوک المالک فی تدبیر الممالک که از التنبیه بندی آورده است، ابن‌رشد در گزیده‌های جمهوری افلاطون و خطابهٔ ارسطو.

فارابی در این دفتر کاوش می‌کند از: ارزش ذاتی، چگونگی رسیدن به سعادت، شرطهای نکویی و زیبایی که عبارتند از خواست و اختیار آن هم از روی ارزش ذاتی آن، آن هم در همهٔ جاها، توانایی مردمی و پیوند آن با کردارها، برترین میانگین و چیستی آن و چگونگی رسیدن بدان و یقین بدان و پرهیز از مانندهای آن، بخش‌بندی دانش‌ها و شناخت‌ها و هنرهای فلسفی و منطقی و مبادی نخستین منطقی (فصل پنجم دیباچه، ص ۱۶۷ - ۱۷۴).

۶. **کتاب الملة** که در آن از "ملة" یا آیین یا همان فرهنگ اجتماعی مردم سخن می‌رود و همچنین از نیاز مردم به زندگی اجتماعی و آشنایی با نیکی و بدی و اخلاق و رفتار (ص ۵۲ و ۵۴ چاپی) و در آن مانا شالودهٔ

آراء مدینهٔ فاضله ریخته شده (ص ۴۴) و از این روی به دو فلسفهٔ تاریخ و حقوق نزدیک است. آن را محسن مهدی از روی دو نسخه در ۱۹۶۸ چاپ کرده است. این رساله با آراء و سیاست مدنی پیوستگی دارد و بندهای بخش دوم آن (۱۱ ـ ۲۷) با احصاء العلوم بسیار نزدیک است (ص ۱۱ دیباچهٔ محسن مهدی).

۷. **جوامع السیر المرضیة فی اقتناء الفضائل الانسیة** : نسخهٔ آن در لیدن هست به شمارهٔ ۱۰۰۲/۵ و از (۹۸۶) در دوصفحهٔ بزرگ ۶۱ تا ۶۲، که درفهرست آنجا (۴: ۱۹۰، ش ۱۹۳۲) یاد شده است. اشتاینشنایدر (ص ۱۲ ش ۱۱) و محسن مهدی در دیباچهٔ (۱۶) چاپی که از الملة در ۱۹۶۸کرده است از آن یاد نموده و گفته‌اند که شاید پاره‌ای باشد از السیرة الفاضلة، و در آن نخست از قوای نفس که مردمی را به فضائل می‌رسانند سپس فضیلت‌های بزرگ (عفت، شجاعت، حکمت، عدالت) وکوچک و راه‌های به دست آوردن آن فضائل یاد می‌گردد. در فهرست بغداد (ص ۲۳۸) هم یاد آن هست. فارابی در آن گویا از فضائل النفس ارسطو بهره برده باشد. گویا نزدیک به این دفتر باشد الشافی فی الاخلاق ابوجعفر محمّد بن موسی اردبیلی پردازندهٔ اسرار الحکمة و معادن الاسرار شاگرد ابراهیم مکی. او آن را برای شاگردش ابوالمکارم احمد بن سعد بن علی رازی ساخته و در پنج فصل است (فیلم‌ها ۱: ۴۹۶، مجلهٔ ادبیات ۴: ۳ ص ۵۳). آن را ترجمه ایست به فارسی (منزوی ۱۵۶۸) که دو نسخهٔ از آن در مجلس است (۱۰: ۱۳۹۳و۱۳: ۲۱۲ ش ۳۴۵۶/۳۶ ص ۲۹۷ تا ۳۰۶ و ۴۸۶۸/۱۳ برگ ۲۱۴ پ ـ ۲۱۶).

۸. **جوامع السیاسة الوصایا، الموعظة**، نسخه‌های آن در آستان رضوی (۶: ۴۲۵، ش ۱۶۸/۱، ۳۵۳۳) و ملک (۴۶۵۱/۹ برگ ۸۸ ـ ۹۸ از سدهٔ ۷) و دانشگاه قدیس یوسف (۴۱۰ برگ پ ـ ۵۱ر نوشتهٔ پایان شعبان ۷۳۷) و طویقیوسرای (احمدثالث ۳۱۹۵/۲ نوشتهٔ ۸۷۹ در پایان طهارة

الاعراق مشکویهٔ رازی) که روی هم دوازده نسخه از آن داریم (فهرست فیلم‌ها ۳: ۲۳۶).

در نسخهٔ ۵۴۱۲ فاتح در استانبول فراست امام رازی است و فارسی همین رساله و اخلاق ناصری و پرسش و پاسخ ارسطو و سرالسر همان رازی به فارسی. در اخلاق ناصری طوسی فصل ۵ و ۷ مقاله سوم فارسی آن آمده است (ص ۳۱۴ و ۳۳۴ و ۳۸۹ و ۳۹۹ چاپ مینوی برابر با ص ۳۳۵ و ۳۳۸ و ۳۲۷ و ۳۳۳ چاپ بدوی).

متن را شیخو دو بار در بیروت یکی در مشرق ۵۴ در ۱۹۰۱ و دومی با چند رسالهٔ فلسفی کهن در ۱۹۱۱ چاپ کرده است. معلوف هم آن را در ۱۹۰۸ و یوحنا قصیر در کتاب الفارابی در ۱۹۵۴ و بدوی در جاویدان خرد یک بار در بیروت در ۱۹۸۰ و دومی در تهران چاپ کرده‌اند.

گراف (G.Graf)آن را در ۱۹۰۲ به آلمانی درآورده است. به نوشتهٔ رشر (Rescher) کسی از آن بررسی ننموده است. دنلپ در دیباچهٔ فصول مدنی (ص ۷) از آن یاد کرده و گفته است که بهتر است آن را السیاسة بخوانیم.

آن در پنج بند است نخست در شناخت آفریننده و آنچه برو بایستنی است. دوم گزیده‌ای است از خداشناسی نزدیک به روش کلامیان. همچنین شناخت جهان و روان و پیامبر و وحی و پاداش و کیفر تا اندازه‌ای به آنچه در فصل ۳۳ آراء (ص ۱۳۱، چاپ نصری نادر) می‌بینیم. در دومی تا چهارمی از رفتار مردمی با برتر از خود و با همتای خود و با فروتر از خود یاد شده است و در پنجمی از اینکه چگونه مردمی با خود رفتار کند. پس در این یکی هم فلسفه با سیاست و اخلاق پیوسته است. بایزید بسطامی در دستور الجمهور فی احوال ابن یزید طیفور ابن‌الخرقانی در باب چهارم مانند آنچه که در دوم تا چهارم این دفتر است گزیده‌وار آورده است.

۹. **مقالة فی اصلاح اخلاق النفس**: (استانبول ایاصوفیا ۱۹۵۷ برگ ۲۴ ر ـ ۳۵؛ دارالکتب قاهره ۸۷۸ برگ ۸۴ ـ ۱۰۹ ر نوشته ۷۷۲).

۱۰. **تلخیص النوامیس**، در هشت گفتار، آن را والتسر در ۱۹۴۳و بدوی در افلاطون فی الاسلام در ۱۹۷۴ چاپ کرده‌اند، نسخهٔ دیگری از آن در افغانستان هست (فهرست فیلم‌ها ۳: ۲۳۶) که آنهاندیده‌اند، ترجمهٔ عبری و لاتینی و آلمانی دارد.

فارابی در تحصیل السعادة (۷۰، ۹۱ ـ ۹۴) و تلخیص النوامیس (۴۲ و ۴۹ بدوی) و الملة (۴۸ و ۵۱) از واضع النوامیس و الشریعة یاد کرده است. از این دفتر پیداست که او تا چه اندازه به نوامیس افلاطون پابند بوده و از آن بهره برده است. گزیدهٔ دیگری از نوامیس داریم در سه مقاله که نزدیک‌تر است به متن افلاطون تا به گزیدهٔ فارابی و چندین نسخه از آن هست که درفهرست دانشگاه ۲۱۱۰/۱ آنها را برشمردم. در مجموعهٔ ۲۷ عربی کتابخانهٔ ملّی (فهرست انوار ۷: ۲۸ تا ۲۹) پنج رساله است: اثولوجیا، همین گزیدهٔ دوم نوامیس، الهیولی و المادة هردو از اسکندر افرودیسی، مختصر النفس، این گزیده هم در افلاطون فی الاسلام (ص ۱۹۷ ـ ۲۳۴) گذارده شده است.

در آن از وحی و شریعت و قانون سخن رفته است. در نخستین مقالهٔ آن یاد شده است از اینکه بنیاد نیاز مردم به ناموس سرباز زدن فروتر از پیروی برتر است، نزدیک به آنچه ابن‌سینا در پایان شفاء و نجات دربارهٔ نیاز به سنّت و قانون گفته است. همچنین یاد شده است در آن از روان و خدا و شریعت در برابر سیاست که هردو یکی هستند. در اینجا داستان مارینوس آمده است. در احیاء حکمت علی قلی خان ایروانی (گ ۱۵۱ر) نزدیک به این بندی است.

در دومی از پیش‌بینی روانی مردمی از راه خرد مانند ستاره‌شناسی و پزشکی و سحر و فال و جادو و خواب و کهانت و وحی که برتر ازهمهٔ اینها

است و خود نیز آن را پذیرفته است. نیز داستان اسقلبیوس و جدایی وحی و پیش‌بینی‌های دیگر و سود راز و نماز و رکوع و روزه و راستی، نیز داستان آرامیس.

در سومی یاد می‌شود از جسم و سطح و زمان وتناهی آنها در تجزیه و از دعاء و نبایح و اعیاد، و از دین و احتکار و ودیعه و از غسل ناکح و زناشویی و نکاح محارم و ارث دختر که کمتر از پسر است و از قصاص و میگساری و حرمت نبیذ و دردی و از مهربانی با پدر و مادر و از درخواست و خواهش چیزها و راه داشتن به دل و صدقه دادن، در آن از انباذقلس یاد می‌گردد.

عامری در السعادة و الاسعاد و بیرونی در الهند و ابن‌المطران در بستان الاطباء از خود نوامیس نیز برگزیدند و در جاهای دیگر هم بندهایی به نام "نوامیس" هست که در افلاطون فی الاسلام دیده می‌شود.

۱۱. **شرح رسالة زینون الکبیر الیونانی**، که در دکن در ۱۳۴۹ (۱۹۳۰) و در بمبئی در ۱۳۵۴ چاپ شده و سی و شش دست نویس هم از آن داریم و به ترکی نیز درآمده است. درست نمی‌دانیم که آن از فارابی هست یا نه و چه اندازه آن هم از زنون الثائی یا زنون رواقی است. روزنتال در اوریـنتالیا در ۱۹۳۷ دفتر ششم گفتاری دارد دربارهٔ زنون الثائی در دفترهای تاریخ فلسفهٔ عربی که بندهای عربی آنجاها را آورده و ریشهٔ یونانی آنها را هم نشان داده است. او از این دفتر فارابی سخن گفته و نسخهٔ چاپی را با دست نویس برلین شماره ۲۱۲۳ سنجیده و گفته است که آن با سخنان زنون الثائی پیوندی ندارد.

باری، در این دفتر شش بخش است و چهارم و پنجم آن دربارهٔ پیامبری و آیین و شرع است. در آن آمده که پیامبر آیین‌گذار است و دین آور و برانگیزانده وترساننده و آگاه‌کننده (ص ۸). فارابی در دعاوی قلبیه که

سراسر فلسفهٔ نظری است در پایان آن او پیامبری را می‌پذیرد و آن را اندیشهٔ ارسطو هم می‌داند.

لاهیجی در محبوب القلوب و صدرای شیرازی در رسالة الحدوث که گویا از خفری گرفته باشد از آن نام برده‌اند. لاهیجی که از شهرزوری (۱ : ۲۴۵) و او هم از ابن‌فاتک (ص ۴۰) گرفته است در آن می‌گوید که زنون را دو کتاب است یکی دربارهٔ علم طبیعت، دومی دربارهٔ امور الاهی و به زبان افریغیا (فریگیا) همان که فارابی برآن گزارشی دارد (گفتار روزنتال ۳۰ و ۳۱).

۱۲. الافلاطونیات یا پلاتونیکا، که گوتاس در سخنان چهار فیلسوف (ص ۳۷۷) و من در دیباچهٔ ترجمهٔ نزهة الارواح شهرزوری (ص ۷ و ۲) از آن یاد کرده‌ایم و در فهرست استاد محسن مهدی و من نیز وصف نسخهٔ شمارهٔ ۲۸۲۱ ایاصوفیا از آن هست. آن را در این نسخه از فارابی پنداشته‌اند. در آن دوازده بخش است و ماناگزیده‌ای از جمهوری یا سیاست افلاطون با بندی از نوامیس او در آن گرد آمده و دفتر بسیار سودمند و ارزنده‌ای است و از سیاست اریستوکراتیک در آن گفتگو شده است.

در بخش نخستین آن از اخلاق و سیاست و حکمت‌های عبادات سخن می‌رود و در دومی از آفرینش و زیباشناسی و طبیعت و اجتماع و در سومی از مسائل خلقی و طبیعی و ریاضی و در چهارمی از مسائل خلقی و منطقی و در پنجمی ازشهریاری و در ششمی و هفتمی از سیاست و اخلاق و در هشتمی از آداب همنشینی و در نهمی از خوی و رفتار مردمی و در دهم و یازدهم و دوازدهمی از مسائل خلقی و سیاسی و دینی، و در پایان آن سخنان ارسطو و از نوامیس افلاطون دیده می‌شود.

باری، فارابی روش دانش‌نامه نگاری هم دارد (مذکور، ۶) و در احصاء العلوم که دانشنامه‌وار است و او در آن به نوشتهٔ گوتاس در گفتار خود

با پاولس فارسی فیلسوف روزگار انوشیروان همانند است و گزیده‌ای از دانش‌های روزگار خود را در آن گذارده است (ص ۸ و ۹ دیباچهٔ امین در چاپ ۱۹۴۹ قاهره). در آن از علم مدنی و فقه و کلام به نام فرهنگ اجتماعی به بهترین ساختی یاد کرده و سرچشمهٔ آنها را در سیاست افلاطون و ارسطو نشان داده است. او در آن (ص ۱۰۲، ۱۰۴ و ۱۰۷) و در الملة (ص ۵۰) آیین‌شناسی و فقه را دو بخش می‌داند. آراء و اندیشه‌ها، افعال و کردارها. در آن (ص ۹۹) الاهی و خداشناسی را شناسانده و نشان داده است که بخش نخستین آراء مدینهٔ فاضله با بخش سوم الاهی پیوسته است. دانشمندان خاور و باختر از دیرباز از این دفتر آگاه بوده و بهره‌ها برده‌اند.

چنین بود سرگذشت نوشته‌های فارابی دربارهٔ کشورداری (شهریاری) و سیاست. امیدوارم در گفتاری دیگر نموداری از اندیشهٔ او را در این زمینه بیاورم.

پیش‌زمینهٔ اسماعیلی فلسفهٔ سیاسی فارابی

ابوحاتم رازی پیشرو فارابی

هانس دایبر
ترجمهٔ حسین بادامچی

پیچیدگی فلسفهٔ فارابی رشته‌ای امیدبخش برای خاورشناسان و مورّخان اندیشه باقی می‌ماند. چراکه متون بیشتر و بیشتری در حال انتشار شدن است و ما اکنون می‌توانیم از رساله‌های منطقی فارابی و نیز متون مربوط به این موضوع که همعصران کهنسال‌ترش نوشته‌اند،* استفاده کنیم. مقایسه‌ای میان این متون می‌تواند برای حل مسائلی از این دست مفید و آموزنده باشد: نقطهٔ آغاز فارابی برای نوشتن رساله‌اش دربارهٔ مدینهٔ

---

* المنطق عند الفارابی، ویراستهٔ رفیق العجم، ۱ـ۳، بیروت، ۱۹۸۶ـ۱۹۸۵م، و ویراستهٔ ماجد فخری، بیروت، ۱۹۸۶م؛ کتاب البرهان و کتاب شرائط الیقین مع التقلید ابن باجه علی البرهان؛ تصحیح متون منطقی فارابی را علاوه بر این، محمّد تقی دانش پژوه نیز منتشر کرده است (المنطق للفارابی)، قم، ۳ج، ۱۹۸۹ـ۱۹۸۷م.

فاضله[1] کجا بود؟ چرا او اندیشهٔ افلاطونی فیلسوف ـ پادشاه را با اندیشه‌ای درهم آمیخت که در نگاه نخست ترکیب عجیبی از نبوّت‌شناسی اسلامی و دین با فلسفهٔ سیاسی افلاطونی ـ ارسطویی به نظر می‌رسد؟

در دو مقاله‌ای که به سال ۱۹۸۶[2] منتشر کردم، علیه نظریّهٔ ریچارد والزر استدلال کردم که نباید ریشهٔ نبوّت‌شناسی فارابی را در سنّت‌های میان ـ افلاطونی جستجو کرد؛ بلکه نظریّهٔ جالب توجّه او که دین را مثالی از فلسفه می‌داند، مبتنی است بر عقیدهٔ ارسطو دربارهٔ فلسفهٔ عملی و اخلاقیات سیاسی که آنها را تحقّق نظریّه می‌داند و در عین حال بر این تبیین ارسطو متکی است که ما تنها در قالب تصویرها (Pictures) می‌توانیم فکر، تفلسف، کنیم: فکر بشری کلّیات را تنها با به‌کارگیری قوای تخیّل می‌تواند تصوّر کند و قوای تخیّل نیز کلّیات را از طریق محاکات محسوسات، یعنی جزییات، به ذهن می‌آورد؛ نهایتاً آنها توسط عقل فعّال (intellectus agens) الاهی به پیامبر ـ پادشاه که آنها را به مردم منتقل می‌کند، الهام شده‌اند. این تفسیر اصیل ظاهراً ترکیب یگانه و منحصر به فردی از گرایش‌های مختلف فلسفی نزد افلاطون، ارسطو و مفسّران مشائی است، به ویژه عقیدهٔ اسکندر افرودیسی دربارهٔ عقل (Nous)

---

1. Ed. F. Dieterici, *Alfārābī's Abhandlung der Musterstaat,* Leiden, 1895.

تجدید چاپ ۱۹۶۴م.

ویراستهٔ والزر، فارابی درباب دولت کامل (به همراه ترجمهٔ انگلیسی و تفسیر)، انتشارات آکسفورد، ۱۹۸۵م (برای نقد و بررسی این کتاب والزر بنگرید به مقالهٔ پول ورنست (Paul Wernst) در مجلهٔ *Oriens* شمارهٔ ۳۱، سال ۱۹۸۸م، صص ۳۱۴ ـ ۳۳۴؛ ۳۶۰).

2. *The Ruler as Philosopher. A new interpretation of al-Fārābī's view.* = Medelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afd. Letterkunde, n.r.d. 49 / 4, Amsterdam / Oxford / New York, 1986; *Prophetie und Ethik bei Fārābī* (gest. 339/950), in: L'homme et son univers au moyen âge. Ed. CHR. WENIN II (= Philosophes médiévaux 27), Louvain - La - Neuve, 1986, p.729-753.

الاهی، آن‌گونه که در تفسیرش بر کتاب حیوان (De anima) ارسطو بیان گردیده است.

با این حال، هنوز دربارهٔ پیش‌زمینهٔ عقیدهٔ فارابی چندان نمی‌دانیم. فلسفهٔ فارابی از عدم به وجود نیامده است؛ کتاب او در باب مدینهٔ فاضله، اثری متأخّر که احتمالاً اندک زمانی پیش از ۳۳۹ق / ۹۵۰م (تاریخ وفات او) به رشتهٔ تحریر در آورده، به نظر می‌رسد نتیجهٔ بحث و گفتگوهای طولانی در طیّ حیات وی است. همچنان که می‌کوشم نشان دهم این بحث‌ها بر محور مفهوم رهبری مبتنی بر حقیقت کلّی الاهی تمرکز دارند. ما این بحث‌ها را در محافل اسماعیلی در ایران می‌یابیم، که بیان آشکار آنها کتاب اعلام النبوّة نوشتهٔ دانشمند اسماعیلی ابوحاتم رازی است؛[1] نویسنده آن کتاب را به هنگام مجادله‌ای با پزشک و فیلسوف مشهور ابوبکر رازی در ری میان سال‌های ۳۱۸ق / ۹۳۰م و ۳۲۰ق / ۳-۹۳۲م ، یا شاید اندکی پیش از ۳۱۳ق / ۹۲۵م ، در حضور مردآوریج* تألیف کرد. دربارهٔ این کتاب تاکنون مطالعه‌ای دقیق به نحوی که مضامین آن را با اندیشه‌های فارابی مقایسه کند، صورت نگرفته است.[2]

وجود شباهت‌هایی میان نبوّت‌شناسی فارابی و عقاید اسماعیلی نویسندگانی همچون ابویعقوب سجستانی (اواسط قرن ۱۰ میلادی)، حمیدالدّین کرمانی (متوفی ۴۱۱ق / ۱۰۲۰م)، و نویسندگان دایرةالمعارف اخوان الصفاء را، پیشتر سوزان دیوالد، هاینتس هالم، شلومو

---

۱. ویراستهٔ صلاح الصاوی ، تهران، ۱۹۷۷م.

* مردآویج: مؤسس سلسلهٔ آل زیار و اولین امیر آن سلسله (۳۱۶ - ۳۲۳) / م.

۲. برخی ملاحظات را در مقالهٔ من با نام «ابوحاتم رازی (قرن دهم میلادی) دربارهٔ وحدت و اختلاف ادیان» می‌توان یافت که در نشانی ذیل منتشر شده:

Dialogue and Syncretism, An interdisciplinary approach. Ed. J. Gort (a.o.), Grand Rapids, Amsterdam, 1989, pp.87-104.

پینس و ریچارد والزر* متذکر شده‌اند. با این حال، این محقّقان برای توضیح علت این شباهت‌ها و پاسخ به این پرسش که آیا فارابی بر متفکران اسماعیلی همچون کرمانی یا بر طرفداران اسماعیلیان، همچون اخوان الصفاء تأثیر گذارد، یا خود وی از بحث و گفتگوهای اسماعیلی زمانه‌اش پیروی کرد، تلاشی نکرده‌اند.

گمان می‌کنم کتاب اعلام النبوة ابوحاتم رازی به صراحت اثبات میکند که مدینهٔ فاضلهٔ فارابی از اندیشه‌های اسماعیلیان هم عصر خود الهام گرفته است و نه بر عکس. اگرچه با این حال، باید به خاطر داشته باشیم که فارابی، اهل ناحیهٔ فاراب در ترکستان، از بغداد، دمشق و مصر دیدن کرد و حدود یکسال پیش از وفاتش به جمع مردان فرهیخته‌ای که بر گرد سیف‌الدوله حاکم حمدانی بودند، پیوست.[۱] بنا بر این، کتب و اندیشه‌های

** ریچارد والتسر = Richard Walzer.

1. Cf. Daiber, *Prophetie*, p.740 f

دربارهٔ اخوان‌الصفاء به علاوه بنگرید به حمید عنایت، «طرح کلی فلسفهٔ سیاسی رسائل اخوان الصفاء» در *Ismaili Contributions to Islamic Culture* ویراستهٔ سیّدحسین نصر، تهران، ۱۹۷۷ م، صص ۲۳ - ۴۹؛ ش. پینس، «فلسفه» در تاریخ اسلام کمبریج، جلد دوم، کمبریج، ۱۹۸۰ م، صص ۸۰۴ (قس. ص ۸۰۰). به نویسندگان مذکور می‌توان نام نصیرالدّین طوسی را از قرن ۱۳ میلادی افزود که در اخلاق ناصری‌اش در نظریّه‌پردازی خود در باب پیامبران و امامان اندیشه‌هایی از مدینهٔ فاضلهٔ فارابی را ادغام کرد، قس: ویلفرد مادلونگ، «اسماعیلیّه : دعوت قدیم و جدید» در مادلونگ، جریان‌های دینی در ایران آغازین سده‌های اسلامی، آلبانی، ۱۹۸۸ م، صص ۹۳ - ۱۰۵، ص ۱۰۴ (این کتاب را دکتر ابوالقاسم سری به فارسی ترجمه کرده است / مترجم).

۱. قس : مقالهٔ محسن مهدی ذیل مدخل «فارابی» در زندگی‌نامهٔ علمی دانشوران، ج ۶، نیویورک، ۱۹۷۱ م، صص ۵۲۳ - ۵۲۵، به ویژه ص ۵۲۴ ب [بخشی از این اثر با عنوان فارسی: زندگی‌نامهٔ علمی دانشمندان اسلامی، ویراسته حسین معصومی همدانی انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵ ش، منتشر شده است / مترجم].

نیز بنگرید به مقالهٔ راجع به فارابی در صفدی، الوافی بالوفیات، یکم، تصحیح هلموت ریتر، (ویسبادن، ۱۹۶۲ م) صص ۱۰۶ - ۱۱۳.

فارابی به آسانی می‌توانست در خاورمیانه و ایرانی گسترش یابد. زندگی‌نامه‌نویس ظاهرالدین بیهقی (متوفی ۱۱۶۹ میلادی)، در تتمهٔ صوان‌الحکمه‌اش، آگاهی جالبی به دست می‌دهد مبنی بر اینکه اکثر کتب فارابی در شام (سوریه) وجود داشت؛ در میان آثاری که در خراسان - شرق ایران - قابل دسترسی بودند، از آرای اهل مدینهٔ فاضله نام می‌برد.[۱] این اشاعهٔ آثار و آرای فارابی مسلماً با علاقهٔ آشکار محافل شیعی، به ویژه مبلّغان اسماعیلی،[۲] به عقیدهٔ سیاسی فارابی مرتبط است. اگرچه با این حال، وجود نظریّه‌های مشابه در منابع اسماعیلی قدیمی‌تر یا همزمان، وابستگی خود فارابی را بر فلسفهٔ سیاسی اسماعیلی، که در آن نظریّهٔ امامت نقش مرکزی ایفا می‌کند، به اثبات می‌رساند. به عنوان نمونه‌ای از این عقیدهٔ اسماعیلی که اختلاف میان مردم ضرورت انتصاب امام را توسط خداوند و نه توسط مردم، ایجاب می‌نماید، می‌توانم اینجا رسالة فی الامة نوشتهٔ ابوالفوارس احمد بن یعقوب از قرن دهم / یازدهم میلادی را ذکر کنم.[۳] علاوه براین [مطرح کردن] نابرابری موجودات زنده به عنوان دلیل [لازم بودن] ایجاد مرجع حاکم موضوع اصلی افسانه‌ای در دایرةالمعارف رسائل اخوان الصفاء درباره شورش حیوانات علیه سلطهٔ بشر است.[۴]

---

۱. ویراستهٔ محمّد کردعلی، تاریخ حکماء الاسلام، دمشق، ۱۹۶۴م، س ۳۱، ص ۴ به بعد.

۲. دربارهٔ گسترش تبلیغات اسماعیلی در قرن ۹ / ۱۰ میلادی بنگرید به

S.M.Stern, *Studies in Early Ismailism* (Jerusalem / Leiden, 1983) p.290 ff.

۳. ویرایش و ترجمه توسط :

Sami Nasib Makarem, *The Politicd Doctrine of the Ismailis,* The Imamate, Delmar, N.Y, 1977.

۴. بنگرید به ترجمه‌های انگلیسی و اسپانیایی آن توسط لن گودمن و امیلیو تورنرو پرودا با این مشخّصات:

The Case of the Animals versus Man befor the King of the Jinn. A te'nth-century ecological fable of the Pure Brethren of Basra. Boston, 1978. = Library of

بنا بر اندیشهٔ شیعی و شاخهٔ اسماعیلی آن، دلیل مشروعیّت مرجع حاکم انتصاب از سوی خداوند است. در عین حال، ما اینجا تداوم این اندیشهٔ اسلامی ـ قرآنی را می‌یابیم که حضرت محمّد [ص] را احیاگر دین ابراهیم و جانشین پیامبران پیشین در آیین یهود و مسیحیّت می‌داند. او دانش الاهی کلّی متعلّق به دورهٔ پیش از اسلام را به شیوه‌ای ناب و خالص به مردم منتقل می‌نماید و بنابراین به عنوان مرجع دینی ـ سیاسی دارای مشروعیّت است. ترکیب قدرت سیاسی با دانش الاهی درخور توجّه است و موجب بحث و مناقشهٔ بی‌پایان درخصوص مشروعیّت خلفا پس از فوت پیامبر گردید. این مناقشه‌ها در قرن ۹ / ۱۰ میلادی در مباحثات شیعی در باب امامت به اوج خود رسید و به ایجاد فلسفه‌ای سیاسی در محافل اسماعیلی منتهی شد که عمیقاً بر فارابی تأثیر گذارد. به قول پینس، طرح او دربارهٔ مدینهٔ فاضله «برای انقلابیان اسماعیلی نمونهٔ سیاست و کشورداری آرمانی بوده است».[1]

با این حال، مسئلهٔ مورد علاقهٔ ما اینجا به دست دادن تصویر ذهنی دقیق‌تری دربارهٔ تأثیر ایدئولوژی اسماعیلی بر فلسفهٔ سیاسی فارابی خواهد بود. دانشمند اسماعیلی ابوحاتم رازی که ۱۷ سال پیش از فارابی فوت کرد، از ترکیب مرجعیّت حکومتی (authority) و نبوّت، علم و الهام الاهی دفاع می‌کند. بنابر سنّت معتزلی ـ زیدی و اسماعیلی، او اثبات می‌کند که نقص دانش بشری نیازمند الهام پیامبرانه است. علم الاهی

---

classical Arabic literature 3. Spanish translation by EMILID TORNERO POVEDA, *La disputa de* los animales contra el hombre. Madrid, 1984.

[برای ترجمهٔ کهن فارسی این رساله نک : بستان العقول فی ترجمان المنقول، محمّد بن محمود بن محمّد زنگی بخاری، به کوشش محمّد تقی دانش پژوه و ایرج افشار، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ و برای ترجمهٔ جدیدتر آن نک: عبدالله مستوفی، محاکمهٔ انسان و حیوان، تهران، ۱۳۲۴ ش / ویراستار].

1. *Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi Kuzari*, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 2, 1980 (p.165-251), p.243.

پیشتر از طریق پیامبران پیشین به یهودیان و مسیحیان وحی شد. ابوحاتم رازی به شیوه‌ای بدیع این دیدگاه قرآنی را که علم کلّی الاهی پیشتر بر یهودیان و مسیحیان وحی شده اتّخاذ می‌کند.

مخالف ابوحاتم، ابوبکر رازی، ضرورت نبوّت را انکار کرده، استدلال می‌کرد: انسان به خودی خود می‌تواند کسب علم کند و نیاز به هیچ مرجعی همچون پیامبر ندارد. انسان حتیّ می‌تواند مطالبی را از علم ناقص و به کمال نرسیدهٔ فیلسوفان و علمای پیشین بیاموزد، زیرا او می‌تواند «اشیای دیگر» را از طریق «هوش» (فطنه) و از طریق «نظر» و «بحث» «استدراک» نماید.[1] اندیشهٔ تحقّقی ابوبکر رازی را دربارهٔ تکامل، و این دیدگاه او را که انسان می‌تواند از اشتباهات گذشتگان خود کسب علم کند، می‌توان پیش از او در نزد کندی و حاحظ یافت. ابوحاتم رازی در این اندیشه سهمی نیست و تبیین او به نظر می‌رسد پیش‌درآمد (و نیای) تصویر متمایز فارابی است دربارهٔ ساختار سلسله مراتبی مدینه که می‌توان آن را با جسم انسان و نفس مقایسه کرد. ابوحاتم صریحاً به ما می‌گوید که «حکماء قادر نیستند مطلبی را با هوش (فطنه) و طبیعتشان دریابند. (هر چیزی) از وحی ریشه می‌گیرد. آنان نمی‌توانند بر آسمان روند و این مسائل پنهانی (الغیوب) را بفهمند؛ بلکه خدا ایشان را از راه وحی خود مطلع می‌سازد. خداوند از غیب آگاه است[2] و تنها کسانی را که به رسالت خود برمی‌گزیند از اسرار خود مطلع می‌سازد*».[3] معنای این

۱. تصحیح الصاوی، ص ۱۱، س ۲ به بعد.؛ نیز ص ۲۷۳، ص ۷ به بعد. و دایبر، ابوحاتم (بنگرید به یادداشت شمارهٔ ۴)، ص ۹۱.

۲. قس : دایبر، ابوحاتم (یادداشت ۴)، ص ۹۱، شمارهٔ ۱۸.

*. ... صَحَّ انَّ اولئک الحکماء لم یقدروا علی اختراع شیءٍ بالفطنه و الطبع، و انّ ذلک اصله بالوحی کما قلنا، وأنهم لم یقدروا أن یرقوا الی اسماء و یقفوا علی هذه الغیوب، بل اللّه أطلعهم علیه بوحیٍ منه، لأنه عزّوجلّ عالم الغیب و لا یطلع علی غیبه احداً إلا من ارتضی من رسول / مترجم.

۳. تصحیح الصاوی، ص ۳۰۱، سطر ۱۱ ـ ۱۵.

عبارت رد و انکار هرگونه طالع‌بینی و برای ما یـادآور انکـار فـارابـی در برخورد با طالع‌بینان (منجمون) است.[۱]

مسئلهٔ مهم‌تر دلالت این عبارت بر ضرورت واسطه بودن پیامبر میان علمِ خداوند و بشرِ غافل است؛ حتیّ خردمندان «از طریق هـوش خـود نمی‌توانند مطلبی را دریابند». بدین ترتیب ابوحاتم رازی، همانند فارابی در زمان بعد، ضرورت واسطه بودن پیامبر را با استناد به نقص ذهن بشری اثبات می‌نماید. هر دو با تأکید بر تفاوت‌های میان مردم و مـیان طـبقات مختلف اجتماع تصویری افتراقی از نوع بشر ارائه می‌کنند: ابـوحاتم (بـا بیانی مشابه فارابی) می‌گوید:

> ما مردم را از نظر فهم، ذکاوت، قوهٔ تمییز و علم در طبقات مختلفی می‌یابیم. زیرا مردم در طبیعتشان بـا هـم مسـاوی نیستند. حیوانات نسبت به هم مساوی خلق شده‌اند و برای برتری جستن در علم نسبت به آنچه برای ایشان ضروری است با هم رقابت نمی‌کنند.* [۲]

اصطلاح «رقابت با یکدیگر برای برتری» (تفاضلوا و) در مدینهٔ فاضلهٔ فارابی مفهومی بنیادین است.[۳] از یک سـو، انسـان‌ها بـرتر از حـیوانـات هستند و ــ چنان‌که اخوان‌الصفاء بعدها آن را در افسانهٔ یاد شـده دربـارهٔ

---

۱. در دو رسالهٔ حفظ شده (فواد سزگین، تاریخ نگارش‌های عربی، جلد ششم، لیدن، ۱۹۷۸ م، ص ۱۹۶ و بعد)، یکی را دیتریچی منتشر کرده است:
F. Dieterci, *Alfārābī's philosophische Abhandlungen* (Leiden, 1890), p.104 ff.

*. متن عربی:
و هذا مانشاهده و نعاینه. ولو کلّفوا ذلک کذلک، لکلّفوا عسیراً، لتفاوت طبقات النّاس فی العقول و الأفهام و التمییز و المعرفة؛ لأنّ الناس لم یخلقوا متساوین فی الطبائع، کما خلقت البهائم التی لاتتفاضل فی معرفة ما تحتاج إلیه / مترجم.

۲. تصحیح الصاوی، ص ۱۸۵، سطر ۵ - ۷.

۳. تـصحیح دیـتریچی، ص ۵۲؛ ۵۴، س ۴ / تـصحیح والزر ص ۲۲۶، سـطر ۵؛ ص ۲۳۲، سطر ۵.

شورش حیوانات علیه سلطهٔ انسان بیان کردند ـ حیوانات را همچون ابزار به کار می‌گیرند؛ از سوی دیگر، نوع بشر از طبقات متفاوتی تشکیل شده است. کامل‌تر از همه پیامبر است که علمش را از وحی خداوند دریافت و به بشر منتقل می‌کند. بنا بر این نوع بشر از "عالم" و "متعلّم" تشکیل می‌گردد.[۱]

همین تمایز را می‌توان در نزد فارابی دید که پادشاه ـ فیلسوف را در مقام معلّم می‌نهد و توصیف بسیار مفصل‌تری از ویژگی‌های فکری معلّم ارائه می‌کند.[۲] می‌بینیم که فارابی بر توانایی فکری "حاکم اوّل" و "امام" تأکید می‌کند، «تمام آنچه را که به او گفته شده بسیار خوب می‌فهمد و تصور می‌کند (جید الفهم و التّصور)، به نحوی که مطابق نفس مطلب برای او قابل درک می‌شود»؛[۳] فارابی می‌افزاید «اگر او چیزی را حتیّ با دلالت اندک ببیند، آن را بنا بر همان دلالت درمی‌یابد».

این توصیفات درباره توانایی فهم و تصوّر مردم مشابهت آشکاری در نزد ابوحاتم دارند، که ابوحاتم نسبت به فارابی کمتر شرح و تفصیل‌شان می‌دهد و ــ به خلاف فارابی ــ عناصری از ارگانون و فنّ خطابهٔ ارسطو را وارد نمی‌کند.[۴]

با این حال، ابوحاتم خاستگاه تأکید و اهمیّتی را که فارابی برای تعلیم و تربیّت، مفهوم و درک قائل است به ما نشان می‌دهد. او می‌نویسد:

> در فصل راجع به حکایات و معانی (آنها) حکایتی را برای تو نقل خواهم کرد که با آن به رسوم پیامبران رهنمون می‌شوی، به آنچه پیامبران دربارهٔ آن مکتوب کرده‌اند، که

---

۱. تصحیح الصاوی، ص ۷۲، سطر ۶.

2. cf. Daiber, *The Ruler as philosopher* p.6ff.

۳. المدینة الفاضله، تصحیح دیتریچی ص ۵۹، س ۱۶ به بعد. / تصحیح والزر ص ۲۴۶، س ۱۲ به بعد؛ قس: دایبر، حاکم، ص ۷ به بعد.

۴. درباره فارابی قس. دایبر. حاکم، صص ۷ و ۸.

از آن تصوّری دربارهٔ به عقاید ایشان به دست می‌آوری و مطّلع می‌شوی که چگونه (پیامبران) با مردم خود در حکایات سخن گفته‌اند، چگونه گفته‌های ایشان متفاوت و با این حال محتوای آنها یکسان بوده است.[1] (سرانجام برای تو حکایتی را ذکر خواهم کرد) که همانند راهنماست و آدمی را قادر می‌سازد که از اندک، بسیار استنباط کند.*[2]

خاستگاه گفته‌های مشابه ابوحاتم رازی و فارابی تمایز نهادن اندیشهٔ اسماعیلی میان نمادها، میان اشکال «خارجی» و معنای حقیقی آنهاست. ظاهر سخنان پیامبران چه بسا متفاوت باشد ـ، امّا معانی آنها یکسان است.[3] انسان می‌تواند با طلب «معانی مؤتلفهٔ» ظاهر شریعت، یعنی کلام خدا، به نجات دست یابد. این تنها راه دوری جستن از ظلال و اختلاف و راه هدایت یافتن است.[4]

این سخن ابوحاتم رازی ظاهراً نخستین گام به سمت گسترشی است که فارابی به واژهٔ «ملّت» (دین) می‌دهد و آن را برای توصیف «عقاید» و «اعمالی» که حاکمان جامعه در قالب قوانین به جامعه تحمیل می‌کنند به کار می‌گیرد.[5] فارابی مفهوم دین را گسترش داد و دین را راهی به سوی نجات از طریق متابعت ظاهر شریعت دانست و این کار را با گرایش خاصّ ارسطویی انجام داد: به نظر می‌رسد دین تقلیدی از فلسفه باشد و «عقاید»

---

۱. ویرایش الصاوی، ص ۱۰۵، س ۶ به بعد

*. «و اذکر لک فی باب المثل و المعنی مثالاً تستدل به علی رسوم الانبیاء (ع) فی ذلک، و تعرف مذاهبهم فیه، و تتصور ذلک، و تعلم کیف کان خطابهم لأممهم بالامثال، و کیف اختلفت الفاظهم و اتفقت معانیها، تعتبر به، و تستدل بالقلیل علی الکثیر» / مترجم.

۲. ویرایش الصاوی، ص ۱۰۵، سطر ۶ ـ ۹.

۳. قس: دایبر، ابوحاتم رازی (پاورقی شمارهٔ ۴)، صص ۹۷ و ۹۸.

۴. ویرایش الصاوی، ص ۱۱۰، س ۹ به بعد؛ دایبر، ابوحاتم (پاورقی ۴) ص ۹۹.

۵. قس : دایبر، حاکم، ص ۱۱ و ۱۲.

نظری آن را می‌توان با فلسفه اثبات و توجیه کرد. مدل نظریّه و عمل ارسطو و اندیشهٔ او درباره «حکمت عملی» (Phronesis) به نظر می‌رسد به نحوی ترکیب شده که دین مثال این مفهوم فلسفه تلقّی شده و تنها راه تحقّق بخشیدن به فلسفه در معنای ارسطویی است.[۱] فارابی ظاهراً قویاً علاقه‌مند به اجزا و عناصر فلسفهٔ ارسطو و مفسّر او اسکندر افرودیسی است. او عناصری از منطق، روان‌شناسی، اخلاق ارسطو و شاید هم از طبیعیات صغیر (Parva naturalia) او را ادغام می‌کند. این متن، که ترجمهٔ عربی ناقصی از آن به همراه تفسیر بی‌نام و نشانی اکنون در یک کتابخانهٔ هند قابل دسترس است، ممکن است بر اندیشهٔ فارابی در خصوص ارتباط متقابل میان تفکر و ادراک نیز تاثیر گذاشته باشد، و انعکاس جالبی در عقیدهٔ او راجع به تقلید (محاکات) یافته که بنا بر آن عقیده، هرچیز قابل فهم و درک به قسمت عاقل نفس انسانی تنها از طریق تقلیداتی که قوّهٔ تخیّل انجام می‌دهد، راه می‌یابد. انسان، یعنی نفس او، تنها در قالب این تصاویر (مثل) می‌تواند فکر کند.[۲]

این عقیده را نزد ابوحاتم رازی نمی‌توان دید. با این حال، ما در کتاب اعلام النبوّة او سرآغاز تبیین فارابی و توجیه ادغام کردن عناصر ارسطویی نزد وی را می‌یابیم. فارابی فلسفهٔ ارسطو را تنها به این علّت که در دسترس او بود به کار نگرفت؛ او تشویق به این کار شد زیرا می‌توانست به یک نظریّهٔ خاصّ اسماعیلی اشاره کند که به سهم خود پیش‌درآمدهایی داشت: نظریّهٔ رابطهٔ طبیعی میان کلمه و معنا؛[۳] نمادها، شکل «ظاهری»

---

۱. برای جزییات بیشتر بنگرید به دایبر، حاکم (پاورقی ۲).

۲. رامپور، کتابخانه رازا شمارهٔ ۱۷۵۲ (fol. 7r-54v)

در قرن یازدهم هجری / هفدهم میلادی نسخه‌برداری شده است؛ بنگرید به دایبر، «یافته‌های جدید نسخه‌های خطی از کتابخانه‌های هند»، در نسخه‌های خطی خاورمیانه، جلد اوّل، لیدن، ۱۹۸۶م، ص ۳۹، شمارهٔ ۱۳۳.

۳. قس: دایبر، ابوحاتم (پاورقی شماره ۴)، ص ۹۴.

روایات نبوی حقیقی هستند؛ معنای حقیقی آنها را باید از طریق تأویل کشف کرد. اگر مردم شایعات را با آن می‌آمیزند، دلیل غلط بودن آنها نیست، بلکه مردم حقیقت را با باطل پیوند می‌دهند. لذا «ظاهر» ـ شکل مرئی نماد ـ بازآفرینی و تقلید «باطن» ـ معنا ـ است. این هماهنگی ظاهر و باطن را در واقع می‌توان در توصیفی که فارابی از دین به دست می‌دهد و آن را تصویر فلسفه می‌داند کشف کرد. بنا بر نظر فارابی، دین «از فلسفه تقلید می‌کند» و همان اهداف را در بر می‌گیرد، یعنی «اصول غایی موجودات» و هدف غایی هر کس، سعادة القصوای او.[۱] دین ابزار فلسفه است.[۲] دین تنها در قالب مثالی که از فلسفه تقلید می‌کند قابل درک و فهم است. فلسفه اینجا به نظر می‌رسد عبارت است از علم در قالب مثال‌هایی که از هدف معلوم تقلید می‌کند و، بدین ترتیب، دین خوانده شده است.[۳] ذات یک شیء و تنها مثال قابل درک آن یکی هستند، دقیقاً مانند باطن و ظاهر ابوحاتم رازی یا «معانی مؤتلفه» و «ظاهر شریعت»، یعنی کلام خدا.[۴]

هنگامی که ما ملاحظه می‌کنیم ابوحاتم رازی و فارابی به اتّفاق دین و قانون را یکی می‌دانند و هر دو دین را در قالب بازآفرینی و تقلید معنای باطنی (که فارابی آن را فلسفه می‌نامند) طبقه‌بندی می‌کنند، متوجه سکوت فارابی دربارهٔ ویژگی‌های مخصوصاً اسلامی اصطلاح دین می‌شویم. او اصطلاحات وحی، پیامبر و امام را ذکر می‌کند امّا هرگز از حضرت محمّد [ص] نام نمی‌برد و دربارهٔ ملّت، یعنی عقاید و اعمالی که

---

۱. قس: دایبر، حاکم، ص ۱۱.
۲. قس: دایبر، حاکم، ص ۱۵.
۳. قس: دایبر، حاکم، ص ۱۰.
۴. ویرایش الصاوی، ص ۱۱۰، س ۹ به بعد.

حاکم جامعه بر آن تحمیل می‌کند، توصیف دقیقی به دست نمی‌دهد.[1]

می‌خواهم برای این ابهام[2] از طریق مقایسهٔ با ابوحاتم رازی توضیحی ارائه کنم: ابوحاتم در کتاب اعلام النبوّة خود موضع صریح‌تری نسبت به ماهیّت اسلامی دین و نبوّت دارد. برخلاف فارابی، او دربارهٔ جایگاه فیلسوفان اغراق نمی‌کند:

آنان همانند پیامبران پیش از محمّد [ص] به مقام حضرت محمّد نمی‌رسند. در نتیجه، موسی و عیسی نسبت به حضرت محمّد که خاتم النبیین است مقام پایین‌تری دارند، او اعتبار پیامبران پیشین را تصدیق می‌کند و به علاوه بهترین پیامبر است. اسلام تکمیل پیامی است که پیشتر به پیامبران پیشین و خردمندان اعلام شده بود یعنی ایمان به یک خدا، خدای واحد. این پیام را پیشتر پیامبران قبلی اعلام کرده بودند که با این حال حکایات ایشان را مردم درک نکردند. تنها قرآن، پیام خدا به مردم آن گونه که حضرت محمد ابلاغ فرموده، بیان کامل اعتقاد به خدای واحد است. معجزه بودن قرآن نیز به نظر می‌رسد دلیل برتری اسلام به دیگر

---

۱. قس : دایبر، حاکم، ص ۱۱.

۲. والزر (پاورقی شمارهٔ ۱) ص ۴۳۶ به بعد، نتوانست توضیح قانع‌کننده‌ای برای ابهام و تنوع اصطلاحات فارابی راجع به حاکم ارائه کند؛ او به پیش‌زمینه‌ای شیعی، به ویژه در کاربرد امام، گرایش دارد: قس. والزر صص ۴۴۱ و ۴۴۲، و به علاوه بنگرید به فوزی نجار، «فلسفهٔ سیاسی فارابی و تشیّع» در مجلهٔ *Studia Islamica*، شمارهٔ ۱۴، پاریس ۱۹۶۱م، صص ۵۷ـ۷۲، به ویژه ص ۶۴: «... دلایل محکمی هست که در آثار سیاسی فارابی تلاش پنهانی را برای حمایت از نهضت‌گران آیین شیعی در برابر حملهٔ بی‌امان راست‌آیینی سنی ملاحظه کنیم». با این حال، این دلایل قانع کننده نیستند و زمینهٔ مشترک فارابی و تشیّع که نجار توصیف کرده محدود است به شباهت‌های مبهم و کلّی که به علاوه در پرتو نظریّهٔ یکسونگر لئو اشتراوس در خصوص اینکه قانون دینی را بیان ظاهری یک معنای فلسفی و باطنی می‌داند، توصیف شده‌اند. در جهت خلاف این نظریّه بنگرید به دایبر، حاکم، صص ۱۷ و ۱۸.

ادیان باشد.[1]

به خلاف این دیدگاه، فارابی اصلاً دربارهٔ برتری اسلام و وحی آن بحث نمی‌کند، احتمالاً به این علّت که او کلّی بودن دین را به نحوی که معرّف حقیقت کلّی، یعنی فلسفه، باشد بسیار محدودتر از ابوحاتم فرض می‌کند. او حتماً تحت تأثیر اندیشهٔ اسماعیلی دربارهٔ کلّی بودن دین حقیقی، دربارهٔ اعتقاد به خدای واحد و اعتقاد به عادلانه بودن قوانین او قرار گرفته است. این اندیشهٔ اسماعیلی به صراحت در کتاب اعلام النبوّة ابوحاتم رازی بیان گردید. این اندیشه فارابی را قادر ساخت تا مفاهیم افلاطونی دربارهٔ حکومت پادشاه ـ فیلسوف و دولت کامل، و عقیدهٔ ارسطویی حکمت عملی را در مفهومی اصالتاً اسماعیلی در باب جامعهٔ دارای ساختار سلسله مراتبی ادغام کند. جامعه به مرجع عالی‌مقامی نیاز دارد که همان پیامبرِ برخوردار از وحی الاهی است. مردم باید قوانین دین را مراعات نمایند، که بنا بر نظر ابوحاتم رازی، شکل ظاهری معنای کلّی باطنی است. این مفهوم را نیز فارابی برگرفت و با مفهوم ارسطویی اتکای فکر بر ادراک بیامیخت. در عین حال، او مفهوم اسکندر افرودیسی را دربارهٔ عقل فعّال (intellectus agens) الاهی به عنوان منبع نهایی علم به کار می‌برد. به این صورت که نظریّهٔ قرآنی و اسماعیلی دربارهٔ پیامبری که خدا به او وحی می‌فرستد را در مقام معلّم نوع بشر ادغام می‌کند.

فارابی توانست اندیشه‌های یونانی و اسلامی ـ اسماعیلی را ترکیب کند، زیرا او با اندیشهٔ اسماعیلی کلّی بودن تفکّر موافق بود. همان‌طور که کتاب اعلام النبوّة ابوحاتم رازی نشان می‌دهد، فارابی در فلسفهٔ سیاسی‌اش اساساً ملهم از مکتب و مرام اسماعیلی بود؛ با این حال، او پیچیدگی نظام اسماعیلی را [در فلسفهٔ خود] ادغام نکرد،[2] بلکه صرفاً آنچه را نیاز داشت

---

۱. بنگرید به دایبر، ابوحاتم (پاورقی شمارهٔ ۴) ص ۹۸.

۲. این مطلب را می‌توان در مقالهٔ یاد شدهٔ مادلونگ دربارهٔ اسماعیلیّه (پاورقی شمارهٔ ۵)

برگزید. او، به سهم خود، بر نویسندگان متأخّر اسماعیلی تأثیر گذاشت و، همانند دانته، رؤیای جامعه‌ای را در سر داشت به گستردگی جهان و مبتنی بر ایمان مشترک؛ [جامعه‌ای] که تحت نظر حاکمی واحد، پیامبر - فیلسوف، اداره می‌شد.[۱]

مشاهده کرد؛ همچنین در مقالهٔ دیگر او با عنوان:

"Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre"

در مجلّهٔ *Der Islam*، شمارهٔ ۳۷، سال ۱۹۶۱م، ص ۴۳ - ۱۳۵.

Heinz Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen*, Wiesbaden, 1978 (= Abhandlungen für die Kunde des Morgenlands 44,1), p.19 ff. or Habib Feki. *Les idees religieuses et philosophiques de l'ismaelisme fatimide,* tunis, 1978, p.195 ff.

۱. دربارهٔ این معرّفی صحیح بنگرید به:

P.F. Luscombe, G.R. Evans, in : *The Cambrigde History of Medieval Political Thought c.350-c.1450,* Ed. J. H. Burns (Cambrigde, 1988). p.331.

مسئلهٔ تعلیم فلسفه به اهل مدینه «در نظر فارابی»

هانز دایبر
ترجمهٔ شهرام پازوکی

تعالیم فارابی در باب مدینهٔ فاضله و حاکم آن، فیلسوف حاکم و پیامبر واضع [شریعت]، هنوز شایان توجّه است. مطالعات علمی دربارهٔ فارابی تاکنون نتوانسته است تمام جوانب فکری وی را روشن کند و زمینهٔ صحیح آراء وی را دریابد. این امر معلول پیچیدگی‌هایی است که در تفکر وی، که گاهی نامرتبط است، وجود دارد. چنان که نواقصی که در تفسیر آراء فارابی وجود دارد شاید ناشی از اجمال آثار دیگر فارابی باشد که برخی از آنها هنوز تصحیح و چاپ نشده است.

اوصاف عقلانی فیلسوف حاکم

مثال گویای این امر فضائل دوازده‌گانهٔ فیلسوف حاکم است که در مدینهٔ فاضلهٔ فارابی بیان شده است.[1] این [فضائل] خلاصهٔ اخیر بحث‌های

---

۱. آراء اهل المدینة الفاضلة، تصحیح دیتریسی، لیدن، ۱۸۹۰م، ص ۵۹.

علمی‌ای است که در سایر آثار فارابی می‌یابیم. از تمامی این اوصاف، خصوصاً دو صفت پنجم و ششم گیرائی خاصی دارد که بنابر آن حاکم «باید خوش بیان باشد به طوری که زبانش به طور تمام و کمال بر اظهار اندیشه‌های درونیش با وی همراهی کند» و «باید دوستدار تعلیم و استفادت و منقاد آن باشد. سهل‌القبول بوده، سختی تعلیم او را آزرده نکند و زحمت و مرارتی که در این راه متحمّل می‌شود او را رنج ندهد».

شرط لازم تعلیم و شرح هر چیزی احاطهٔ کامل علمی به آن است. فارابی با ذکر اوصاف دوم و سوم و چهارم «رئیس اوّل» و امام [مدینهٔ فاضله] این امر را چنین گوشزد می‌کند:

> در ادراک و فهم آنچه به او گفته می‌شود، بالطبع خوش فهم و تصوّر باشد و هم مقصود گوینده و هم آن چیز را، آن طور که هست و برحسب واقع و نفس الامر می‌باشد، دریابد

و

> آنچه را که فهم کند یا ببیند یا بشنود و یا درک کند، به خوبی حفظ نماید و فی‌الجمله فراموشی به آسانی به او راه نیابد

و

> فطن و هوشمند بُوَد: هر گاه به چیزی با دلیلی اندک توجّه کند بر آن جهتی که آن دلیل رهنمون آن است به خوبی واقف و آگاه شود.

این یک نظریهٔ تعلیم و تربیتی است. به ما گفته شده است که فقط وقتی چیزی را به نحو احسن فهمیدیم و توانستیم آن را مجسّم کنیم، می‌توانیم در مقام شرح آن برآئیم. فارابی در این باره به طور خلاصه می‌گوید: «باید زبان او را قدرت و نیرویی بُوَد که بتواند در گفتار خویش هر آنچه می‌داند

به خوبی مجسّم کند».

مضمون این تعلیم را هنوز علمای متاخّر به درستی نشناخته و به حساب نیاورده‌اند.

فیلسوف حاکم به منزلهٔ یک معلّم

فارابی جدّاً توجّه کافی به مسئلهٔ تعلّم و تعلیم کرده است. بحث‌های مفصلی [در این باره] در کتاب الالفاظ المستعملة فی المنطق و اثر تصحیح نشدهٔ وی کتاب البرهان، که تعلیقاتی بر آنالوطیقای اولیٰ ارسطو است، وجود دارد، که در اینجا به ذکر برخی از قسمت‌های مهم آنها که به موجب ارتباطشان با «مدینهٔ فاضلهٔ» فارابی حایز اهمیت هستند، می‌پردازیم.

ارتباط متقابلِ تعلّم و تعلیم که در بالا بدان اشاره شد، به معنای قرار دادن معلّم و متعلّم، هر دو، در یک جریان تعلّم و تعلیم است. لذا اوصاف عقلی رئیس مدینهٔ فاضله به نحو اعجاب‌انگیزی شبیه به اوصاف متعلّم است که در کتاب الالفاظ المستعملة فی المنطق[1] ذکر آن آمده است. بنا بر مفاد آن کتاب، متعلّم باید:

«۱. چیزی را که به وی آموخته شده بتواند به تصوّر آورد ومعنی آنچه را که از معلّم شنیده است، یعنی مقصود وی را، بفهمد».

«۲. به تصدیق تصوّرات و فهم خود از بیان معلّم دست یابد».

«۳. آنچه را که تصوّر و سپس تصدیق کرده است در خاطر بسپارد».

نصوص فوق‌الذکر از فارابی روشن می‌سازد که ادراک تصدیقات و به خاطر سپردن آنها هم برای مستمع یعنی متعلّم لازم است و هم برای معلّم یعنی حاکم مدینهٔ فاضله. فارابی در کتاب الالفاظ المستعملة فی المنطق[2] عواملی را که در یادگیری مفید می‌افتد، چنین می‌شمارد:

---

۱. الالفاظ المستعملة فی المنطق، تصحیح محسن مهدی، بیروت، ۱۹۸۶م، ص ۸۷.

۲. همانجا.

الفاظی که دلالت بر شیء می‌کنند ـ حدّ شیء ـ اجزاء حدّ ـ جزئیات آن [شیء] ـ کلّیات آن ـ رسوم (اوصاف) شیء ـ خواصّ آن ـ اعراض آن ـ مشابه آن ـ مقابل آن ـ تقسیم کردن ـ مثال ـ استقراء ـ قیاس ـ قرار دادن آن شیء در معرض دید.

حال می‌تواند فهمید که فارابی از قسمت‌هایی از ارغنون ارسطو بهره گرفته است؛ خصوصاً از کتاب آنالوطیقای اولیٰ آن، که از زبان سریانی به وسیله ابوبشرمتی بن یونس، معاصر فارابی، ترجمه شده و خود فارابی آن را تفسیر کرده بود. در اینجا ما برآنیم که نشان دهیم منشاء «عوامل» فوق‌الذکر، رأی ارسطو دربارهٔ نسبت متقابل تفکر و ادراک است.

نسبت متقابل تفکر و زبان و نظر فارابی در باب خیال شیء

فارابی در فصل مذکور، در باب عوامل یادگیری، مطلب مهمی را اظهار می‌دارد که بنا بر آن می‌توان اشیائی را که تصوّرشان آسان است جایگزین اشیائی کرد که تصوّرشان مشکل است. در میان اشیائی که تصوّرشان آسان است وی «عوامل» فوق را ذکر می‌کند. وی دربارهٔ آخرین عامل چنین می‌گوید:

شبیه یک شیء نیز واضح است؛ زیرا اگر شبیه یک شیء را بتوان به خیال آورد، خود آن شیء را می‌توان به آسانی تصور کرد. چون خیال یک شیء در نفس مطابق با خیال شبیه آن است. و هر دو این (خیال)ها به علّت امر واحدی که در هر دو آنها مشترک است، شبیه به هم هستند. و هر دو شبیه به هم هستند زیرا به نسبت متشابهی متناسب هستند. مثلاً نسبت ناخدای یک کشتی به کشتی، مانند نسبت فرماندهٔ لشکر به لشکر و مانند نسبت حاکم مدینه به

مدینه است. پس فرماندهٔ لشکر و حاکم مدینه و ناخدا به تشابه نسبتشان متشابه هستند.

شباهت ترکیبی در نسبت فوق ما را قادر می‌سازد که با استفاده از خیال شیء بتوانیم خود شیء را توصیف کنیم. فارابی، جایگزینی‌ها را، که در آن تصوّرات ساده و گمراه‌کننده جایگزین «ترکیبات بسیار پیچیده» گردد به نحوی که «شنونده و متعلّم از مقصود بسیار دور افتد»، نمی‌پذیرد.[۱] فارابی استعمال چنین جایگزینی‌ها را به بعضی از فیلسوفان یونانی، فیثاغوریان، افلاطون و امپدکلس، نسبت می‌دهد.[۲] وی در اینجا به طور جزئی و نه کاملاً دقیق به نقد کتاب مابعدالطبیعه ارسطو که با ترجمهٔ اسطاث،[۳] در قرن نهم میلادی، در اختیار وی بوده است، می‌پردازد. بنا بر گزارش ارسطو «وجود» و «وحدت» آن طور که مورد اعتقاد افلاطون و فیثاغوریان است، تبیین‌پذیر نیست؛ امّا وحدت را، بدان نحو که مورد اعتقاد امپدکلس است، می‌توان به چیزی که قابل فهم و شناسایی بیشتری باشد تحویل کرد. فارابی نیز با بیانی قریب به بیان ارسطو، تحقیق در اقوال کسانی را که «فلسفه‌شان شبیه به زخارف است» واجب نمی‌داند. او چنین اقوالی را «رموز و الغاز»[۴] می‌نامد «که در تعلیم فلسفه باید کنار گذاشته شوند» و فقط باید «در خطابه یا اقوالی که در امور سیاسی به کار برده می‌شوند، از آنها بهره جست».

---

۱. همان کتاب، ص ۹۱.

۲. همانجا.

3. Eustathius

۴. همان کتاب، ص ۹۲.

نقش خطابه

این نظر فارابی نباید ما را به این تصوّر اغراق‌آمیز بکشاند که به نظر وی «فلسفه و یقین برای جمهور مردم نیست». بنا بر رساله‌ای از وی دربارهٔ خطابه[1] که در آن از ارسطو متابعت می‌کند، فن خطابه عهده‌دار «تعلیم بسیاری از چیزهای نظری به مردم است» و در خطابات مدنی از آن استفاده می‌شود. خطابه فقط می‌تواند اقناع‌کننده باشد و نمی‌توان در رویّت[2] و استنباط [امر مورد اقناع] از آن استفاده کرد.[3] ارسطو نیز خطابه را متوجّه ممکنات و جزئیّات می‌داند، نه ضروریّات و کلّیات و آن را مفید ظنّ می‌داند نه مفید یقین.

اقناع ناشی از خطابه با صدق مادّهٔ آن به یقین تبدیل می‌شود. این امر از طریق براهین یقینی ممکن‌پذیر می‌شود. علم به موجودات اگر از ترکیب خطابه و براهین یقینی حاصل شود، شایستهٔ عنوان «فلسفه» است.[4]

در آراء فارابی، به جز این نوع علم بی‌واسطه، علم دیگری نیز دیده می‌شود که با واسطه است: ذات یک شیء مستقیماً تعقّل نمی‌شود بلکه فقط می‌توان آن را از طریق مثالی که محاکی شیء است، به خیال درآورد. پس علم محدود به صُوَر ذهنی‌ای می‌شود که به شکل مثالاتی است که محاکی موجودات است. کسی که از طریق این صُوَر ذهنی، اقناع (از طریق خطابی) می‌شود و کسی که به واقعیّت این معرفت مثالی یقین پیدا می‌کند، عالم است. [علمی] که فارابی به آن معتقد است فلاسفهٔ قدیم ملّت (دین) خوانده‌اند.[5]

---

۱. کتاب الخطابه، تصحیح لانگهد، ص ۵۷.

2. Reflection

۳. کتاب الخطابه، ص ۵۹.

۴. تحصیل السعادة، حیدرآباد دکن، ۱۹۲۶م، ص ۴۰.

۵. همانجا.

نظر فارابی دربارهٔ دین به عنوان محاکات فلسفه

فارابی چنین طبقه‌بندی‌ای از دین را تهذیب کرده است. به نظر او دین محاکی فلسفه است. دین و فلسفه هر دو «شامل موضوعات واحدی هستند و هر دو خبر از مبادی قصوای موجودات می‌دهند. زیرا هر دو آنها معطی علم به مبدأ اوّل و سبب اوّل موجودات هستند و هر دو خبر از غایت قصوائی می‌کنند که انسان برای آن خلق شده است و آن سعادت قصوی و غایت قصوای هر یک از موجودات دیگر نیز هست».[1]

در نتیجه فلسفه و دین فقط در روش با یکدیگر اختلاف دارند، نه در مقصد. فلسفه مبتنی بر براهین فلسفی و علم حاصل از آن است. دین مبتنی بر مفاهیمی است که محاکی ذات اشیاء است و در آن طرق خطابی، زبان استعاری، و مفاهیم مثالی به کار می‌رود.

الگوی ارسطوئی دربارهٔ نظر و عمل به عنوان ساختمان مشترک فلسفه و دین: اجزاء معرفتی و اخلاقی

مطابق متنی که از فارابی ذکر شد، فلسفه و دین فقط از مبادی قصوی خبر نمی‌دهند، بلکه مقصد قصوی و طریق رسیدن به سعادت قصوی را نیز نشان می‌دهند. لذا واژهٔ ملّت (دین)، که ریشهٔ قرآنی دارد، شرحی از آراء و افعالی است که حاکم آنها را به شکل قوانینی بر جامعه تشریع می‌کند.

عین همین جریان را می‌توان به فلسفه نسبت داد. بنا بر قول فارابی: «ملّت فاضله شبیه به فلسفه است. و مانند فلسفه است که جزئی از آن نظری و جزئی عملی است و با دانستن جزء نظری که فکری است، انسان نمی‌تواند مطابق آن عمل کند ولی اگر جزء عملی را بداند، می‌تواند مطابق آن عمل کند. [جزء] عملی در دین همان است که کلّیاتش در فلسفهٔ عملی

---

۱. همانجا.

آمده است».[1] این کلّیات به شکل شریعت شرایع فاضله در دین تحقّق می‌یابند. وظیفهٔ دین اقناع جمهور مردم نسبت به شریعت و تعالیم، و تعلیم و تربیت آنها با استفاده از وسایل ذکر شدهٔ خطابی ـ شعری است.[2]

همان طور که «عمل» در دین مطابق «عمل» در فلسفه است، براهین آراء نظری موجود در دین در فلسفهٔ نظری نیز هست. و مانند افعال، تعالیم وَ شریعت دین، آراء نظری موجود در دین نیز در فلسفهٔ نظری هست. و مانند افعال، تعالیم و شریعت دین، آراء نظری آن را نیز می‌توان به وسیلهٔ فلسفه و یا تطبیق با کلّیات آن مبرهن ساخت.

نکتهٔ درخور توجّه در رأی فارابی دربارهٔ فلسفه و دین، جزء اخلاقی آن است. چنان که گفتیم براهین فلسفی و اقناعات دینی با استفاده از زبان تمثیلی خطابه و شعر متوجّه صدور دستورات اخلاقی به افراد است؛ دستوراتی که راه درست رسیدن به سعادت قصوی را نشان می‌دهد. دستورات دینی به شکل شریعت و تعالیم است و از فلسفه شروع می‌کند که به نظر فارابی مقدّم بر دین است و موظّف است که اقامهٔ براهین قاطع کند.

چنین دیدگاهی منجر به این سؤالات اساسی می‌شود که آیا [در نظر فارابی] براهین فلسفی فقط برای خواصّ تعلیم یافته و اندیشمندان است؟ و آیا، به این ترتیب، دین از جهتی باید از طریق فلسفه مبرهن شود و از جهت دیگر فقط مخصوص عوامّ غیرفیلسوف است؟ به نظر من چنین پنداری قابل قبول نیست. [در اثبات این مدعا] از طرح ارسطو دربارهٔ نظر و عمل شروع می‌کنیم که به نظر فارابی فلسفه و دین در آن سهیم هستند.

مطابق اظهار فارابی دین محاکی فلسفه است و فلسفه به معنای ارسطوئی آن ترکیبی از نظر و عمل، حکمت علمی و بینش اخلاقی یا

---

۱. ملّة فاضلة، تصحیح محسن مهدی، بیروت، ۱۹۶۸م، ص ۴۶.

۲. کتاب الحروف، تصحیح محسن مهدی، بیروت ۱۹۸۶م، ص ۱۵۲.

حکمت عملی (فرزانگی)[1] است. فارابی با اتبّاع از نظر ارسطو، در اخلاق نیکوماخی[2] و استفاده از کتاب دربارهٔ نفس[3] وی آراء جدیدی را در مدینهٔ فاضله‌اش بسط داده است. مطابق نظر ارسطو اعمال اخلاقی انسان و معرفت وی نسبت به حقّ تحت فرمان سه قوّه از قوای نفس است: قوّهٔ مدرکه، قوّهٔ ناطقه، و قوّهٔ عامله. فارابی در اینجا از فکر «حکمت عملی» که موردنظر ارسطو بود تبعیّت می‌کند: معقولات فقط متعلّق معرفت علمی نیستند بلکه چیزهایی هستند که به بینش اخلاقی و شناخت خیر مطلوب و شرّ منفور منجر می‌شوند. معرفت علمی و بینش اخلاقی با یکدیگر ارتباط دارند. بدون عمل خیر و بی‌مقدّمه نمی‌توان به طور کلّی با فضیلت بود. نظر و عمل متعلّق به یکدیگر هستند. به این دلیل عقل می‌تواند اعمال توأم با فضیلت را تعیین کند و بینش اخلاقی دربارهٔ خیر مطلوب و شرّ منفور در اعمال انسانی جای دارد و امری است واقعی نه نظری.

فارابی در این باب از اخلاق خود، که عملاً جهت‌گیری شده است، اشاره به یکی از آراء ارسطو می‌کند که محقّقان معاصر تاکنون از آن غفلت کرده‌اند: نظریّهٔ ارتباط متقابل تفکر و ادراک. به نظر فارابی «خیر کلّی» را نمی‌توان بدون ادراک حسّی دریافت. لذا ارسطو و به دنبال وی فارابی به قوّه‌ای به نام «متخیّله» قائل شده‌اند که به عنوان واسطه‌ای، ادراکات حسّی و از آنجا خیالات شیء محسوس را به جزء عاقلهٔ نفس می‌فرستد. فارابی این خیالات را «محاکات» می‌نامد.

این اصطلاح بدیعی است که فارابی از آن استفاده می‌کند. قوّهٔ متخیّله از تمامی محسوسات و حتّی معقولات محاکات می‌کند. زیرا خود شیء محسوس یا مورد تأمّل به جزء عاقلهٔ نفس نمی‌رسد بلکه فقط محاکات یا

---

1. Practical prudence (φpovησεΣ)

2. *Nicomachean Ethics*

3. De Anima

خیالی از آن می‌رسد. نفس انسانی فقط با چنین خیالاتی تفکر می‌کند.

با توصیفی که از ارتباط متقابل تفکر و ادراک شد، فارابی در حقیقت توجیه دیگری از نظر ارسطو دربارهٔ ترکیب علم نظری و حکمت عملی یا عقل نظری و عملی کرده است. در مدینهٔ فاضله و ملّة فاضله فارابی نیز، صحبت از چنین تألیفی شده است: «جزئیّات» دین سهمی در «کلّیات» فلسفه دارند و [این کلّیات] جزئیّات را ثابت می‌کنند؛ در نتیجه ملّة فاضله محاکاتی از فلسفه و شبیه به آن است.

چنان که مشاهده شد این شباهت مبتنی بر ساختمان مشترکی است. دین (ملّت) یک امر مشابه بی‌استفاده فلسفه نیست. دین، اهل مدینهٔ فاضله را به اینکه به خاطر رسیدن به سعادت قصوی ایمان آورده و مطابق آن عمل کنند، اقناع می‌کند. و این چیزی است که از طریق فلسفه می‌توان آن را اثبات کرد ولی حصول آن از طریق فلسفه ممکن نیست. امّا نباید چنین پنداشت که فلسفه خادمی برای دین است؛ زیرا نمی‌توان ارتباط فلسفه با واقعیّت، در نظر فارابی، را با نظریهٔ معرفت نزد ارسطو، که مبتنی بر ارتباط متقابل تفکر و ادراک است، توجیه کرد. ملّت فاضله مثال واقعی و قابل اثباتی از نسبت بین معرفت علمی و بینش اخلاقی است، که اثبات آن از طریق فلسفه است. دین با شریعت و تعالیمش محافظ نسبتی است که اخلاق با واقعیّت دارد و می‌کوشد تا حکمت عملی فلسفه را تحقّق بخشد.

در نتیجه، رابطهٔ بین نظر و عمل در فلسفه و دین، نیز دین و فلسفه را متّحد می‌سازد. فلسفه و دین هر یک به دیگری متکی است، مانند: تفکر و ادراک، نظر وعمل، معرفت علمی و بینش اخلاقی، و عقاید و اعمال مبتنی بر قوانین دینی. فارابی با اثبات این رابطه خود را فیلسوف اصیلی نشان می‌دهد.

عمل — نظر
جزئیات — کلیات
معرفت — دین — فلسفه
تعالیم حاکم
تفکر — عقاید — براهین — نظر
فیلسوف و نبی — ادراک ـ زبان ـ خطابه — اعمال‌وقوانین — بینش اخلاقی — عمل
سعادت قصوی

حقیقت دین در مدینهٔ فاضله به معنای تحقّق فضائل و تبدیل محاکات کنندهٔ اخلاق کلّی به اعمال فاضله است. بنا بر این وسیله‌ای می‌شود برای تحقّق تعالیم فلسفی دربارهٔ ارتباط بین فضائل حقیقی و واقعیّت. فضائل حقیقی به نحو کلّی وجود ندارد بلکه فقط با اعمال اخلاقی وجود پیدا می‌کند. بنا بر این فلسفه به دین به عنوان یک وسیله نیازمند است. حال باید به تفسیر قولی از فارابی در کتاب الحروف[1] بپردازیم که «فلسفه مقدّم بر وسیله‌ای است [که از آن استفاده می‌کند] زیرا به کار گیرندهٔ وسیله باید بر خود وسیله زماناً مقدّم باشد». این قول تبدیل جالب توجهی از تعلیمی اسکندرانی است که عدّه‌ای از فلاسفهٔ بغداد در قرن دهم میلادی آن را اخذ کرده بودند. مطابق این تعلیم، منطق بخشی از فلسفه نیست، بلکه ابزار آن است و انسان را قادر می‌سازد که بین حقیقت و خطا در فلسفهٔ نظری و خیر و شر در فلسفهٔ عملی فرق نهد. فارابی این تعلیم را به صورت مخصوصی اتخاذ کرده است که قرار دادن دین به جای منطق است. وی در

---

۱. کتاب الحروف، ص ۱۳۲.

کتاب الحروف خویش دین را به عنوان جزئی از فلسفه طبقه‌بندی نمی‌کند بلکه آن را ابزار فلسفه می‌داند. با این کیفیّت، دین آنچه را که به طور کلّی در فلسفه موجود است، یعنی نظریّهٔ فلسفی دربارهٔ بینش اخلاقی و حکمت عملی را که منجر به سعادت قصوی می‌شود، تحقّق می‌بخشد. بدین ترتیب دین فقط ابزاری برای فلسفه نیست بلکه فلسفه را قادر می‌سازد تا خود را تحقّق بخشد. فلسفه متکی بر دین است؛ همچنان که فلسفه به منطق به عنوان یک ابزار نیازمند است.

پس حاکمیّت فلسفه تا آنجا که فلسفه و دین به یکدیگر متکی هستند، محدود می‌شود. و این شبیه به نسبتی است که ارسطو بین تفکر و ادراک، معرفت علمی و حکمت عملی، معرفت انسانی و زبان، تعلیم و تعلّم و نظر و عمل برقرار می‌دانست.

حدود معرفت انسانی: فلسفه و دین

نظر مخصوصی که فارابی دربارهٔ دین ابراز می‌دارد حاکمیّت فلسفه را محدود نمی‌کند، بلکه بالعکس نظر ما را به محدودیّت‌های معرفت انسانی جلب می‌کند. این امر در رأیی که فارابی دربارهٔ «رؤیا» اظهار می‌دارد، مشهود است. مبدأ این نظر آراء اسکندر افرودیتی در باب عقل فعّال و تعالیم ارسطو در باب رؤیا و تفأل (غیب گویی) است. مطابق این نظر، رؤیاها نتیجهٔ عمل متقابل ادراک حسّی، تخیّل محاکات کننده و عقل فعّال است. اگر تخیّل محاکات‌کننده به «جزئیّات» حال و آینده، معقولات مفارقه و موجودات شریفه، که همه از طریق عقل فعّال وحی شده‌اند، توجّه کند، نبوّت حاصل می‌شود. نبوّت هنگامی حاصل می‌شود که معرفت فلسفی «خیر» ناکافی باشد و با وحی عقل فعّال تکمیل شود.

لذا حاکم مدینهٔ فاضلهٔ یک فیلسوف بلکه یک نبی است. زیرا وحی‌های الاهی عقل فعّال به شکل محاکیّات ادراکات حسّی و معقولات

به نبی می‌رسد؛ و می‌توان آنها را به بشر آموخت. بدین نحو حاکم مدینهٔ فاضله هم می‌تواند از براهین فلسفی استفاده کند و هم آنکه فقط به انذارهای نبوی بپردازد. در هر دو صورت حاکم باید «علم خویش را با کلام خود به نحو احسن اظهار دارد». او باید واجد استعدادهای خطابی - شعری باشد. حاکم، از طریق این استعدادها، باید بکوشد تا کسانی را که تعالیم فلسفی یافته‌اند با براهین فلسفی به یقین آورد و جمهور مردم را، که فقط نوعی «معرفت مثالی»[1] دارند، با «اندازها» و «تعالیم» اقناع کند. او از آن جهت که فیلسوف است می‌تواند در تعالیمش به اهل مدینه از طرق مختلف منطقی و برهانی استفاده کند و از آن جهت که نبی است می‌تواند از استعارات زبان خطابی - شعری استفاده کند. البتّه نباید چنین پنداشت که «انذارات» نبوی نوعی معرفت است که کمال فلسفه را ندارد و مناسب استعدادهای اخسّ پیروان دین است. انذارات نبوی چون به واسطهٔ عقل فعّال وحی می‌شود مکمّل معرفت فلسفی است. این امر به نحوی انجام می‌گیرد که متناسب با اکمال معرفت نظری به واسطهٔ جهت‌گیری عملی، بینش اخلاقی، و حکمت عملی است.

بنا بر این دین و «جزئیّات» آن محاکات و مثالی از فلسفه - از کلّیات - هستند؛ در حالی که با فلسفه یکی نیستند. ولی این باعث می‌شود که امکانات فیلسوف حاکم محدود شود: او در نسبتی که با پیروان دین یعنی جمهور مردم دارد و به سبب محدودیّت‌های موجود در معرفت فلسفی، باید یک نبی نیز باشد. لذا فلسفه و وسایل خطابی - شعری زبان خادمان ناقص فلسفه به نظر می‌آیند.

این [نظر] تبدیل جالب توجهی از سنّت فکری اسکندرانی است که طبق آن فلسفه و خطابه خادم الاهیّات هستند. [این سنّت] شاید از طریق معلّم مسیحی فارابی یوحنا بن حیلان به وی رسیده باشد. به نظر فارابی

---

۱. آراء اهل المدینة الفاضلة، ص ۷۰.

معرفت فلسفی باید به وسیلهٔ عقل فعّال و وحی نبوی تکمیل شود. و این معرفت را فقط می‌توان با استفاده از مثال‌های محاکات کننده به اهل مدینه آموخت. این محاکیّات جای اصل خود را، که فقط در شکل مثال‌هایی قادر به ادراک و تعلیم است، می‌گیرند. لذا این مثال‌ها متوجّه واقعیّت‌اَند؛ چنان که تفکر فلسفی با ارتباط متقابل نظر و عملش چنین است. مقایسه‌ای بین دین و فلسفه ـ فارابی دین را محاکاتِ فلسفه می‌داند ـ امکانِ اثباتِ فلسفيِ حقیقتِ دینی و تحقّقِ دینيِ معرفتِ فلسفی را می‌دهد. بنا بر این حاکم مدینهٔ فاضله فقط فیلسوف نیست؛ وی همچنین پیامبری است که با کمک وحی الاهی بر مدینه حکومت می‌کند.[1] این جهت تازه‌ای است در آراء یونانیان که ریشه‌های اسلامی دارد.

فارابی همچنین معرفت فیلسوف حاکم و نبی حاکم را در طبقهٔ محاکیّاتی قرار داده که پیرو حقیقت مدینهٔ فاضله است. در اینجا به حقیقت انسان به عنوان «موجودی مدنی» که تکالیفی اخلاقی دارد، تأکید بسیار شده است. و این نظر مخالف متألّهین اسکندرانی است که «محسوسات را ترک کرده و به معنویات روی آوردند». فلسفه دیگر در انحصار خواصّ نیست و می‌توان آن را در شکل «دین» به اهل مدینه آموخت. دین به منزلهٔ محاکات فلسفه، یعنی تحقّق فلسفهٔ حقیقی که عملاً جهت‌گیری شده، و اخلاق است.

---

۱. ملّة فاضلة، ص ۶۴.

فارابی و تلخیص نوامیس افلاطون

محمّد حسین ساکت

۱. قوانین چیست؟

در میان نگاشته‌های فلسفی یونان، کتاب‌های افلاطون (م ۳۴۸ پ.م) و شاگرد کوشا و آفرینشگر او ارسطو (م ۳۲۲ پ.م) بیش از دیگر نوشته‌ها بر اندیشه‌مندان و فیلسوفان مسلمان نشان نهاده است.

قوانین *(the Laws)* افلاطون واپسین بخش از کتاب گفتگوهای (محاورات *Dialogues*) او است.[1] به سخن دیگر، واپسین و گسترده‌ترین اندرز به جهانیان قوانین افلاطون است که به احتمال، پاره‌ای از عبارت‌های آن زودتر از سال‌های یاد شده نگاشته آمده است.

اهمّیّت قانون بر کسی پوشیده نیست. قانون بر همهٔ مسائل پرتو می‌افکند. اینک، این افلاطون است که «قانون» را «برین» و «والا» می‌بیند.

---

۱. گفتگوهای افلاطون را به چهار دسته بخش کرده‌اند: محاورات سقراطی، محاورات جوانی، محاورات سنّ کمال و محاورات روزگار پیری. قوانین در شمار محاورات روزگار پیری افلاطون است که واپسین دیدگاه‌های فلسفی او را به نمایش می‌گذارد.

در نگاه او، قانون دِهِش و ارزانی خرد است[1] و کمال زندگی جامعه در آن است که با یک فراهم آمدهٔ گسترده و دراز دامن قانونی، که بیانگر بینشِ فیلسوف از نیکبختیِ راستین است، اداره شود.

صحنهٔ این گفتگوها در کِرِت (Crete) است. گفت و شنود در راستای یک قدم زدن از خُسوس (Chosus) تا پرستشگاه و آرامگاه زئوس (Zeus) و در یکی از درازترین و گرمترین روزهای سال انجام می‌گیرد. شخصیّت‌های این گفتگو عبارتند از سه مرد کهنسال: کلینیاس (Cleinias) از مردم کِرِت؛ مگیلوس (Megillus) از مردم اسپارت و یک آتنی گمنام.[2]

بی‌گمان، کتاب قوانین به روزگار سالخوردگی افلاطون بستگی پیدا می‌کند؛ ولی، جمهور (*Republic*) به دورانی زودتر وابسته است.[3] اگرچه آگاهی افلاطون از قوانین و نهادهای سیاسی یونان یاد گرفتنی بوده است ولی، قوانین به روشنی نشان می‌دهد که افلاطون در این رشته آگاهی گسترده و بسنده‌ای داشته است.[4]

روستوتزف (Rostovtzeff) اگرچه کمی گزافه می‌کند ولی، با بینشی بنیادین اعلام می‌دارد که قوانین افلاطون مجموعه و دفتری است از سراسر

---

1. Plato, *The Laws*, Translated with an Introduction by Trevor J. Saunders, England, Penguin Books, 1970, p.27.

«خواهیم کوشید تا نشان دهیم چرا و چگونه هدف همهٔ جزئیّاتی که برای قانون ذکر کرده‌ایم چیزی جز فضیلت انسانی نیست» (قوانین، ترجمهٔ محمّدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۷۶ ش، ص ۲۰۳۹). «به همان جهت است که در زبان ما کلمهٔ قانون *(nomos)* و کلمهٔ «خرد» *(noos)* خویش یکدیگرند. نوشته‌های قانون‌گذار بهترین معیار خوبی و بدی همهٔ عقایدی است که گاه به نثر و گاه به نظم در کتاب‌ها و گفت و گوهای روزانه به میان می‌آیند» (همان، کتاب دوازدهم، ص ۲۴۳۳).

2. Glenn R. Morrow, *Plato's Cretan City, A Historical Interpretation of the Laws,* Princeton , New Jersey: Princeton University Press, 1960, P.3.

3. Frederick Copleston, S.J., *A History of Philosophy,* New Revised Edition, New York: Gordon City, Image Books, 1965, vol. I. part I, p.160.

4. Morrow, *Plato's Cretan City,* p.5.

و همگی حقوق یونان.[۱] دولتی که افلاطون در قوانین توصیف می‌کند یک آرمان شهر یا ناکجا آباد (*Utopia*) نیست بلکه، جای معیّنی است در مکان و زمان یونانی ـ با همهٔ مفاسد و زیان‌ها و نیز مصالح و سودهایی که گزینش یک محل و جای بخصوصی با آن روبرو خواهد بود.[۲]

۲. نوامیس چیست؟

واژهٔ تازی ناموس (جمع: نوامیس) از واژهٔ یونانی نُمُس (νσμοs) گرفته شده است که درست‌ترین برابر تازی آن «شریعت» یا «قانون الاهی» است.[۳] جمع نُمُس یا نُمِس، نوموی (*nomoi*) است که در زبان یونانی به دو معنای «قوانین» و «نواها و آهنگ‌های موسیقی» به کار رفته است.[۴]

---

1. *Ibid*, p.60.
2. *Ibid*, p.11.
3. Plessner, "Nāmūs", in *The Encyclopedia of Islam*, First Edition, p.844.

۴. ناموس به معنای شریعت و احکام الهی است: «مپندارید که آمدم تا ناموس و تورات باطل کنم» (انجیل فارسی). چنین پیداست که واژهٔ ناموس در اینجا، اشاره به زبور است که با معنای نواهای خوش و آهنگ صدای حضرت داوود هماهنگ است.

با نگاهی به لغت‌نامهٔ دهخدا و فرهنگ فارسی معین، می‌بینیم که ناموس به معناهای قانون، قاعده، فرشته (← ناموس اکبر = جبراییل)، راز، ترفند و نیرنگ، خودپسندی، جنگ (ناموسگاه: آوردگاه)، پاکدامنی (عِرض و ناموس)، بانگ، آوازه، سیاست، تدبیر، غوغا و ناماوری آمده است.

قانون نام سازی است همانند سنتور که از واژهٔ یونانی ارغنون (← اُرگانون Organon) گرفته شده است. همانندی معنایی میان نُمُس (ترانه‌ها) و قانون (ابزار موسیقی) در خور نگرش است. برای آگاهی از ریشه‌شناسی و دیگر معناهای قانون بنگرید به محمّدحسین ساکت، حقوق‌شناسی، دیباچه‌ای بر دانش حقوق، مشهد، نشر نخست با همکاری شرکت انتشارات جهان معاصر تهران، چاپ اوّل، پاییز ۱۳۷۱ ش، صص ۳۲۹ـ۳۳۱.

امروز، هنوز هم به گران‌بهاترین چیزی که ارزش می‌نهیم و بر آن غیرت میورزیم «ناموس» (← عِرض) می‌گویند. برای یک سرباز، تفنگ، ناموسِ اوست که باید تا پای جان از آن نگاه‌داری کند و از کَفَش ندهد. حریم خانواده و شرف آن، ناموس انسان است. قانون نیز برای یک جامعهٔ مدنی ناموس آن به شمار می‌آید. پیوند تنگاتنگ میان این معناها در خور

کوتاه شدهٔ فارابی از قوانین متن فشرده‌ای است از ترجمهٔ تازی آن.[۱] اندیشهٔ علمی یونان (هلینیسم) نخست و در آشکارترین سیمای خود از رهگذر نویسندگان سُریانی مسیحی به جهان اسلام راه یافت و آنگاه، تازیان و مسلمانان، خود منابع یونانی را به‌کار گرفتند و آنچه را آموخته بودند، بار دیگر با چهرهٔ درست‌تر و پیراسته‌تری از دانش و آگاهی آغازین خویش، آموزش دادند.[۲]

مدرسه‌های بسیاری وجود داشت که به دیر یا صومعه وابسته بود. در سُریانی به این مدرسه‌ها اِسْکُل (skole) می‌گفتند که از واژهٔ یونانی اِسْخولِه (σκολא) گرفته شده است. این واژه در چهرهٔ اِسْکُول (School) لاتینی و ریخت «مدرسه» تازی درآمده است.[۳]

۳. تلخیص *نوامیس* افلاطون

کوتاه شدهٔ قوانین افلاطون به دست فارابی تلخیص النوامیس یا تلخیص نوامیس افلاطون نام گرفته است، که در این گفتار به کوتاهی تلخیص نگاشته خواهد

نگرش است.

۱. تلخیص نوامیس در دفتری از رساله‌های افلاطون زیرنام أفلاطون فی الاسلام، به کوشش شادروان دکتر عبدالرّحمن بدوی مصری در ۱۹۷۴ میلادی نشر یافته است. فرانچسکو گبریلی (F. Gabrieli)، خاورشناس فقید ایتالیایی، تلخیص نوامیس را در سلسله انتشارات شرق‌شناسی ایتالیا (Italian Orienta) زیرعنوان فشردهٔ قوانین افلاطون فارابی *(Alfarabius Compendium Legum Platonis)* در لندن به سال ۱۹۵۲ میلادی نشر داده است، ولی ویرایش دکتر بدوی، که بر پایهٔ دستنوشت شمارهٔ ۱۴۲۹ لیدن هلند انجام گرفته است، درست‌تر و دقیق‌تر است. بنگرید به افلاطون فی‌الاسلام، نصوص حقّقها و علّق علیها الدکتور عبدالرحمن بدوی، مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۵۳ ش / ۱۹۷۴ م.

2. De Lacy O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd. 2nd. Edition, p.2.

3. ʻAbdurrahmān Badawī, *La transmission de la philosophie Grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1968, p.15.

شد.

ابونصر فارابی (م ۳۳۹ق / ۹۵۱م)، بخشی از اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی خویش را در تلخیص باز گفته است. تلخیص را دارای یک پیشگفت و ۹ فصل یا "گفتار" (discourse) است. هر گفتاری ویژهٔ کتابی از قوانین است. فارابی در پایان تلخیص می‌گوید که تنها ۹کتاب نخست را دیده است و دیگر فصل‌ها به دست او نرسیده است. او دربارهٔ شمار گفتارهای این کتاب گفتگو می‌کند و می‌افزاید که برخی آن را ۱۰ و برخی ۱۴ کتاب دانسته‌اند.[1]

پیشگفت کوتاه فارابی سه بخش دارد: بیان کلّی، داستان، و گریز به این پرسش که قوانین را چگونه باید خواند. در بیان کلّی ـ بخش نخست پیشگفت ـ می‌خوانیم که آنچه انسان را از دیگر جانداران جدا می‌سازد نیرویی است که با آن میان انگیزه‌ها و کارهایی که در اختیار دارد و می‌نگرد، تمیز می‌نهد و سودمند و زیانمند را بازمی‌شناسد و از آن میان سودمند را می‌پذیرد و زیانمند را پس می‌زند و از آن کناره می‌گیرد. فرزانگان (حکیمان) از نگاه و نگرش و ارزیابی شایسته و درخور مشاهده‌هایشان به این خو و منش دست یافته‌اند. آنان موردهایی جزیی دیده‌اند و بر پایهٔ آنها حُکم‌ها و داوری‌هایی کلّی بار ساخته‌اند. در سرشتِ

---

۱. عبدالرحمن بدوی، أفلاطون فی الاسلام، صص ۸۲ ـ ۸۳.

متن یونانی کنونی قوانین *(The Laws)* دارای ۱۲ گفتار است. هیچ کدام از منابع تازی از شمارِ گفتارهای کتاب تلخیص سخنی نگفته‌اند. محمّد النّدیم می‌نگارد: "کتاب نوامیس، حُنین و یحیی بن عدیّ آن را ترجمه کرده‌اند... از دست نگاشت یحیی بن عدی است: کتاب افلاطون به اقریطن دربارهٔ نوامیس؛ فهرست، نشر فلوگل، ص ۲۴۶. قفطی همین گفته را از زبان محمّد الندیم در تاریخ الحکماء بازگفته است: کتاب نوامیس را حنین و یحیی بن عدیّ ترجمه کرده‌اند." تاریخ الحکماء، نشر لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م، ص ۱۷.

آنچه برای پژوهشگران اروپایی آشکار است اینکه فیلپوس، از مردم اوپُس و شاگرد افلاطون، قوانین را به ۱۲ گفتار بخش کرده است. سویداس نیز بر همین گفته است. بنگرید به بدوی، همان، زیرنویس ص ۸۳.

همهٔ انسان‌هاست که برشالودهٔ شماری از مشاهده‌های جزیی، حکم‌هایی کلّی برپا سازند. تجربه یعنی همین. اگر کسی یک یا دوبار یا بیشتر راست یا دروغ بگوید، داوری و حکم مردم این است که آن کس راستگو یا دروغگوست. راست است که این حکم‌ها و داوری‌ها طبیعی است ولی، ناگزیر درست و حقیقی نیست. بر پایهٔ این شناخت و ارزیابی است که فرزانگان با این تجربه رفتار می‌کنند که چه چیزی سودمند است یا زیانمند. این روش فرضی، چه بسا مردم را به داوری و حکم نادرست می‌کشاند.

آنگاه، فارابی این یادداشت کلّی را با اشاره به داستانی این گونه می‌نگارد: روزی، مردی پارسا و پرهیزکار، که در میان مردم به شایستگی، درستکاری و خداپرستی زبانزد بود، از ترس پادشاه ستمگر بر آن شد تا آن شهر رخت بربندد و به سرزمین دیگری بگریزد. پادشاه دستور داد تا آن پارسای پرهیزکار را دستگیر کنند. همهٔ دروازه‌های شهر را بستند و پاییدند تا آن پارسا مرد نتواند بگریزد و از چنگ گزمه‌ها و شبگردان رهایی یابد. مرد پارسا از بیم و هراس گرفتار آمدن به دست گزمه‌های شاه به جامهٔ هرزه‌گران درآمد. او تنبوری به دست گرفت و سرِ شب خود را به مستی زد و آواز خوان و تنبور زنان نزدیک دروازهٔ شهر آمد. دروازه‌بان از او پرسید: «تو کیستی؟» آن مرد ریشخند کنان پاسخ داد: "من همان پارسای پرهیزکارم که تو در جستجوی اویی." دروازه‌بان گمان برد که آن مرد به راستی او را به ریشخند گرفته است از این رو وی را رها کرد تا به راهش ادامه دهد. آن مرد بی آنکه دروغ گفته باشد، رهایی یافت.

فارابی، در پرتوِ یادداشت کلّی و داستانی که می‌آورد، می‌خواهد رفتار فرزانهٔ بخصوصی یعنی، افلاطون را درک شدنی نشان دهد. از دیدگاه فارابی، افلاطون حقّ داشت تا به خود اجازه ندهد که دانش‌ها را برای تودهٔ مردم آشکارا و بی‌پرده بیان دارد. برای همین بود که افلاطون با رمز و

کنایه و پیچیده و دشوار سخن می‌گفت تا اینکه مبادا دانش و آگاهی به دست مردمِ نابکار و ناشایست و کسی که ارج و بهایش را نمی‌شناسد افتد و دیگرگون شود یا در جایی به کار رود که نمی‌بایست. این کارِ افلاطون درست و بجاست.[۱]

افلاطون، به عنوان یک فرزان / حکیم با این نگرش رفتار کرد که چه چیزی سودمند است. او گاهی از بالاترین و والاترین مایه‌ها روشن و بی‌پرده سخن می‌گفت زیرا، بر سر زبان‌ها بود که افلاطون پیچیده و دشوار و رمز و رازدار سخن می‌راند. بر پایهٔ همین برداشت و پنداشت، مردم سخنان آسان و روان و روشنِ افلاطون را هم پیچیده و کنایه‌آمیز می‌دانستند. یکی از رازهای نگاشته‌های افلاطون این بود که کسی می‌توانست به پیدا و پنهانِ گفتار او دست یابد که در همان هنر و رشته کار کشته و آزموده بود. جدایی نهادن میان آسانی و دشواری، آشکاری و نهانی، روانی و پیچیدگیِ سخنانِ افلاطون نیاز به تردستی، استادی و ورزیدگی دارد. این است روشی که افلاطون دربارهٔ قوانین نگاشته است.[۲] این نکته از درون داستان آن مرد پارسا، که به جامهٔ هرزه‌گرد درآمده بود، پیداست. افلاطون پارسای پرهیزکار نبود. اگرچه آن مرد پارسا تقریباً آنچه را می‌اندیشید آشکار و بی‌پرده می‌گفت و افلاطون تقریباً هیچگاه از آنچه می‌اندیشید روشن و آسان و روان و بی‌کنایه و رمز سخن نمی‌گفت با این همه، هر دو در یک چیز شریک بودند: گاهی ناگزیر حقیقت‌هایی می‌گفتند که برای خود ودیگران خطرآمیز و گستاخانه می‌نمود.[۳]

فارابی در پایان پیشگفت کوتاهش می‌نگارد که آهنگ بیرون کشیدن آن

---

۱. تلخیص، صص ۳۴ـ۳۶.

۲. فارابی، تلخیص، ص ۳۶.

3. Leo Strauss, "How Fārābī Read Plato's Laws", in *Mellanges Louis Massignon*, Damas, 1957, T. III, p.322.

معناهایی را داشته است که در این کتاب و گفتگوها، افلاطون به آنها اشاره کرده است و با رمز گفته است. انگیزهٔ فارابی در این کار آن بوده است تا برای کسی که می‌خواهد با این نگاشته آشنایی یابد ولی تاب و توان رنج آموختن و درنگ در آن را ندارد، یاور و سرمایه باشد.[1] از این سخن فارابی درمی‌یابیم که آشنایی به قوانین و آگاهی از آنها بی‌رنج و درنگ و آموزش به دست نمی‌آید.

تلخیص فارابی در برگیرنده اشاره‌هایی است به آن دسته از اندیشه‌هایی که فارابی می‌اندیشد افلاطون در قوانین بدانها اشاره کرده است. اشاره‌ها و کنایه‌های فارابی برای کسانی که می‌خواهند به اشاه‌ها و کنایه‌های افلاطون آگاهی یابند به‌گونه‌ای یکسان یاریگر نخواهد بود. کنایه‌هایی که برای همروزگاران افلاطون دریافتنی بود، برای همان نوع از کسان در میان همروزگاران فارابی دریافتنی و درک شدنی نبود. اینک، این پرسش برمی‌خیزد که مهمترین موضوعی که فارابی در تلخیص فرو می‌گذارد و بدان نمی‌پردازد کدام است؟ فارابی در کتاب همتای تلخیص یعنی، فلسفهٔ افلاطون، بخش‌ها و رده‌های بخش‌های آن از آغاز تا پایان[2] پاسخِ شایسته‌ای به این پرسش می‌دهد. از این کتاب در گفتار خود، به فلسفهٔ افلاطون یاد می‌کنم.

برابر فلسفهٔ افلاطون، دانش و آگاهی از گوهر همهٔ موجودات (← فلسفه) شرط لازم و کافی نیکبختی یا کمال غایی یا بزرگ‌ترین آرمان انسان

---

۱. تلخیص، ص ۳۶.

۲. فلسفة افلاطون و أجزاؤها و مراتب أجزاؤها من اوّلها إلی آخرها. این رسالهٔ فارابی، برای نخستین بار، به دست فرانتس روزنتال و والتسر در کتاب افلاطون تازی *(Plato Arabus)* لندن، ۱۹۳۴ نشر یافت. دکتر عبدالرحمن بدوی، از روی دست نگاشت شمارهٔ ۸۸۳۳ ایاسوفیا و با برابرخوانی با نشر روزشال و والتسر، آن را در کتاب افلاطون فی‌الاسلام، تهران، ۱۳۵۳ ش. / ۱۹۷۴ م منتشر ساخت. در این گفتار، ارجاع‌ها به همین نشر است که درست‌تر و دقیق‌تر می‌نماید.

است.[۱] تلخیص دربارهٔ فلسفه خاموش است از واژگان فلسفه، فیلسوف و برگرفته‌های آن در تلخیص نام و نشانی نیست. تنها با آوردن واژهٔ فرزان (حکیم) به افلاطون اشاره شده است.[۲]

از آنجا که برابر فلسفهٔ افلاطون، فلسفه دانشِ گوهرهای همهٔ موجودات است، تلخیص که به سکوت دربارهٔ فلسفه شناسانده شده است، از کاربرد واژگان "موجودات" و "گوهر" (ماهیّت) با هم پرهیز می‌کند و تنها یک بار اصطلاح گوهر (ماهیّت) را به کار می‌گیرد.

واژهٔ "فیلسوف" ناگزیر متضادّ واژهٔ "جمهور" (توده، مردم عادی) دانسته می‌شود. تلخیص، که از فلسفه چیزی نمی‌گوید، واژهٔ جمهور را نیز به کار نمی‌برد. با درکِ خاموشی تلخیص دربارهٔ فلسفه، می‌توان به خاموشی فلسفهٔ افلاطون دربارهٔ دیگر موضوع‌ها نیز پی برد. فلسفهٔ افلاطون به ما یاد می‌دهد که فلسفه شرط لازم و بسندهٔ نیکبختی است.[۳] از نگاه تلخیص، نیکبختی با فرمانبرداری از قانون الاهی یا خدایان فرادست می‌آید.[۴]

در تلخیص از خدا، خدایان، جهان دیگر، قانون وحی (شریعت) و قوانین خدایی سخن به میان آمده است.[۵] فلسفهٔ افلاطون به کلّی دربارهٔ آن موضوع‌ها مُهر سکوت بر لب زده است. پیوند میان فلسفهٔ افلاطون و تلخیص بازتابی است از پیوند میان فلسفه و قانون الاهی در دو سرایِ سراسر گوناگون.

فارابی در واپسین گفتار تلخیص می‌گوید که افلاطون تا اینجا ـ تا پایان

---

۱. فلسفة افلاطون، در افلاطون فی الاسلام، ص ۶ .

۲. برای نمونه، در گفتار پنجم، ص ۶۶، در دیباچه نیز افلاطون حکیم آمده است (ص ۳۶).

۳. فلسفهٔ افلاطون ، صص ۱۶ ـ ۱۷.

4. L. Strauss, "How Fārābī Readplato's Laws", p.324.

قانون، رهگذر خوبی‌ها و مادر و کان نیکی‌هاست (تلخیص، صص ۵۵ ـ ۵۷).

۵. برای نمونه، در ص ۳۹.

هشتمین کتاب قوانین ــ از "ریشه‌ها"ی قوانین و موضوع‌هایی که قانون‌گذار باید بدان توجّه شایانی نشان دهد، به ویژه "قوانین مناسب و ریشه‌ها" گفتگو کرده است. چنین پیداست که جان‌مایهٔ افلاطون "ریشه‌ها"ی قوانین است که از قانون‌گذار جداست، و نه قانون‌های مناسب. هنگامی که فارابی می‌خواهد روش گفتگوی افلاطون از ریشه‌ها را شرح دهد، از تعبیر تکلّم (← سخن گفته است) بهره می‌گیرد و آنجاکه می‌خواهد از زبان قانون‌گذار چیزی بگوید واژهٔ متکلّم (← گوینده) را به کار می‌برد. به برگرفته‌های ریشهٔ کَلَمَ بارها در تلخیص برمی‌خوریم ولی، در سراسر فلسفهٔ افلاطون، جای پایی از آن نمی‌بینیم.

همان‌گونه که فارابی در جای دیگری می‌گوید، کلام یا گفتگو از ریشه‌های قوانین یا ادیان هنرِ دفاع از قانون‌ها و دین‌هاست. اینک، بدین چشم‌انداز می‌رسیم که پیوند میان تلخیص و فلسفهٔ افلاطون این است که در نخستین، هنر کلام و در دومین، فلسفه را به نمایش می‌گذارد. این نتیجه‌گیری با این واقعیّت که از نگاه فارابی، افلاطون در نهمین کتاب قوانین به شرح چیزهایی می‌پردازد که پیرو ریشه‌های قوانین است دوگانگی آشکاری ندارد. فارابی در نهمین گفتار تلخیص، که بازآفرینی محتوای نهمین کتاب قوانین است، به کیفر در جهان دیگر اشاره می‌کند و از همین‌جا، بی‌دشواری فراوان، درمی‌یابیم که فارابی دهمین کتاب قوانین را همان‌گونه تفسیر کرده است که باید می‌کرد.[1] با این همه، فارابی دهمین کتاب قوانین افلاطون یعنی بیانیّهٔ کلامی و عقیدتی او را به خوبی ترجمه نکرد.[2]

فارابی در فلسفهٔ افلاطون یادی و نامی از خویش به میان نمی‌آورد. او در این کتاب، سه بار با تعبیر "ما انسان‌ها" واژهٔ "ما" را به کار می‌برد. در

---

1. *Laws*, 887 b 5-c 2, 890 d 4-6, e 6-7, 891 a 5-7.

2. L. Strauss, *Ibid*, pp.219, 326.

تلخیص، فارابی با کاربرد ۵ بار واژهٔ "من" و ۲۱ بار "ما" با خود سخن می‌گوید. بدین‌سان، می‌توان تلخیص را از فلسفهٔ افلاطون "شخصی‌تر خواند.[1]

با نگاهی گذرا به تلخیص ، این کتاب را فضل‌فروشی، سرسری و کم‌مایه می‌بینیم که به گونه‌ای شگفت‌انگیز، تهی از درک افلاطون است. گذشته از آنکه فارابی به سختی به بسیاری از اندیشه‌های افلاطونی اشاره می‌کند، مباحثه‌های فراوانی را به افلاطون پیوند می‌دهد که نمی‌توان در قوانین جستجو کرد و بدانها دست یافت. در نخستین نگاه به تلخیص چنین می‌نماید که فارابی با توان هرچه بیشتر می‌کوشد تا گزارشی از مضمون و بافت قوانین را به دست دهد؛ انگار خواننده قوانین را پیش‌رو دارد و گام به گام با او پیش می‌رود. در نخستین گفتار، چنین می‌نماید که بیشتر شرح و توضیح است تا خلاصه. فارابی از معنای "سبب" در نخستین جملهٔ قوانین یا از زئوس (Zeus) سخن می‌گوید.[2] با این همه، چنین شرح و توضیح‌هایی بسیار اندک پیش می‌آید. گویی فارابی توجّه مهمّش ارائهٔ آن خواسته‌های افلاطون است که خود افلاطون عرضه نکرده بود یعنی، خواسته‌اش به گفتگو از موضوعی فرضی.

افزون بر این، در دومین نگاه به تلخیص به ظاهر آن را کمتر یکنواخت می‌بینیم. در بسیاری از جاها فارابی با مباحثه‌های افلاطون هماهنگ است و دیگر سیماهای قوانین را می‌پذیرد. فارابی با آوردن سخنانی مانند "افلاطون در آوردن این دیدگاه حق داشت"، "موضوع سودمندی یادآور شد"، "موضوعی را گفته است که دانستنش سودمند است" و "از آن موضوع چکیده و بسیار کوتاه گفتگو کرده است" ما را با این پرسش روبرو می‌سازد که آیا او با آن دسته از بیان‌های افلاطونی که آشکارا اظهار

---

1. *Ibid*, p.326.

۲. تلخیص ، ص ۳۷.

نمی‌دارد همداستان است؟ دربارهٔ آن اظهارهایی که می‌گوید افلاطون آنها را ارائه داده است چه می‌اندیشید؟ درک ما از موضوع‌هایی که سودمندند در حالی که شاید دانستن آنها سودمند نیست چیست؟ دربارهٔ "دیگر موضوع‌ها" که شرح نمی‌دهد چه دیدی دارد؟

فارابی در گفتار چهارم بیان می‌دارد که "افلاطون" به بیان موضوع حکومت ستمگرانه یا استبدادی (تغلّب) پرداخته است.[1] و در گفتار پنجم، در این باره به کوتاهی می‌گوید "او [افلاطون] موضوع سودمند دیگری در این باره گفته است و آن اینکه حکومت ستمگرانه ...»[2] در بیان نخست، می‌خوانیم که حکومت ستمگرانه اگر برای فرمان‌روایی بر بردگان و تبهکاران باشد نیکوست و اگر برای آزادگان و نیکان به کار رود زشت و ناپسند است. در دومین بیان می‌گوید، ناگزیریم از داشتن حکومت استبدادی زیرا، برای فراهم آمدن آیین و قانون خدایی بدان نیاز می‌رود به دو دلیل: یکی پاک‌سازی شهر از تبهکارانی که کار و عادت و منزلت آنان ستیزه‌جویی با سران است و دیگر اینکه پند و اندرزی گردد برای نیکان تا به آسانی و شادمانی آیین کسانی را بپذیرند که خود را به خدا یا خدایان همانند می‌سازند.[3]

در آغاز گفتار هشتم، واژهٔ "یاد کردن" (ذَکَرَ) در برابر "اشاره کردن" (أومأ) افلاطون، ۵ بار به کار رفته است. از آنجا که بارها فارابی ادّعا می‌کند که او آنچه را افلاطون اشاره یا بیان کرده است یا بدان پرداخته است، خلاصه می‌کند، غیرمنطقی خواهد بود اگر کسی بخواهد عبارت‌های همسان و همتای آن یا اندیشه‌هایی را که فارابی چکیده کرده است در قوانین بیابد. اختلاف هنگفتی هست میان آنچه افلاطون آشکارا در قوانین

---

۱. همان، ص ۵۸.

۲. همان، ص ۶۴.

۳. تلخیص، صص ۵۸ و ۶۴.

می‌گوید با آنچه فارابی به روشنی در تلخیص می‌آورد.[۱]

واژهٔ سپس (ثُمّ) بارها در تلخیص به‌گونه‌ای مرتّب به‌کار نمی‌رود. گاهی در هر جمله‌ای "سپس او" می‌آید و گاهی در بخش‌هایی از آن یک‌بار هم به‌کار نمی‌رود. همین‌جاست که آسانی و به درستی نمی‌توان دریافت چه هنگام گزارش افلاطون پایان یافته است و چه هنگام بیان مستقل فارابی آغاز شده است. بر روی هم، هر شش سطر یک بار واژهٔ "سپس او" به‌کار رفته است.[۲]

شایان یادآوری است که اختلاف فراوان میان آنچه افلاطون بیان می‌دارد و آنچه فارابی مدّعی است که گزارشی از دیدگاه افلاطون است دیده می‌شود. برای نمونه، منظور از گفتار هفتم بازآفرینی مضمونِ هفتمین کتاب قوانین است ولی، کمتر نشانی از آن در منبع مورد ادّعا ـ قوانین ـ می‌توان یافت. با نگاه به بخشی از فصل هفتم، ویراستار و مترجم لاتینی تلخیص ـ فرانچیسکو گبریلی ـ می‌گوید: "افزون بر این، پیشنهاد می‌کنم و چنین نظر می‌دهم، آنچه را به گونه کلّی نزد افلاطون یونانی یافته‌ام، تو نیز باید در گفته‌های فارابی مسلمان پیدا کنی و قواعد و مقرّرات حقوقی او را که وابستهٔ به پیامبر است، در نظر بگیری".

در واقع، فارابی کسی نبود که از اختلاف‌های بنیادی میان قوانین اسلام و قوانین افلاطون آگاهی نداشته باشد.[۳] از سوی دیگر، فارابی به تفاوت بنیادی میان اسلام و سیاست فلسفی افلاطون آشنایی داشت. فارابی

1. L. Strauss, *Ibid*, p.329.

2. *Idem*, p.329.

در گفتار دوم، هر ۱۲ سطر یک بار و در گفتار هفتم هر ۴ سطر یک بار واژهٔ "آنگاه او" به‌کار رفته است. عبارت "او موضوع یا اندیشه‌ای سودمند، زیبا یا ظریف می‌آورد" را تنها در گفتارهای دوم و هفتم نمی‌آورد. با این همه فارابی در دومین گفتار می‌نگارد که هنر خواندن به راستی بسیار سودمند است.

۳. مقدّمهٔ گبریلی بر ترجمهٔ تلخیص به لاتین، صص X1-X.

کوشیده است تا خواستهٔ افلاطون را از رهگذر پل نوین ـ اندیشه‌های اسلامی ـ نگاه دارد و اندیشه‌های سودمند را با بازنگری در آموزش‌های افلاطون به افلاطون مرده پیوند زند.[1]

قوانین افلاطون شامل آموزشی است که مدّعی درست بودن است، یعنی برای همهٔ روزگاران معتبر است. هر خوانندهٔ جدّی قوانین می‌بایست با این ادّعا روبرو شود. هر خوانندهٔ مسلمان سدهٔ میانه‌ای با این ادّعا روبرو می‌شد. او دست‌کم در سه راه و روش می‌توانست با آن روبرو شود. از آنجا که افلاطون به وسیلهٔ وحی راهنمایی نشده بود، این ادّعایش که قوانین او برای همیشه معتبر و درست است، از نگاه خوانندهٔ مسلمان پذیرفتنی نمی‌نمود. خوانندهٔ مسلمان می‌توانست یا ضابطه‌های افلاطونی را برای داوری بپذیرد و یا نهادهای خاصّ اسلامی را به نقد کشد. از نگاه او، تنها اسلام است که معیارهای واقعی پیشنهاد شدهٔ افلاطون می‌باشد و بر این پایه، توجیه عقلی ناب هم بافت و هم اصل اسلام را بارور می‌سازد.

فارابی بی‌گمان، از گونه‌گونی‌های مهم میان قوانین یونانی و حقوق اسلام آگاهی داشت. او در پایان گفتار دوم تلخیص می‌گوید: "هنر آوازخوانی در نزد یونانیان اهمّیّت شایان و شگفتی داشت. قانون‌گذاران بدان توجّهی تمام نشان می‌دادند."[2] بی‌درنگ، در همین بخش می‌خوانیم که: آنگاه، او [افلاطون] معنای دیگری را روشن ساخته است که با آنچه توصیف کرده است در خور و مناسب است و آن اینکه یک چیز گاهی در یک قانون به‌کار می‌رود و قانونی دیگر آن را نمی‌پذیرد و وا می‌گذارد."[3]

فارابی در پایان گفتار ششم، که پارسی شدهٔ آن را در پایان می‌خوانیم، چنین می‌گوید: "آنگاه، او [افلاطون] به کار خنیاگران و سران و رهبران

---

1. L. Strauss, *Ibid*, p.331.

۲. تلخیص، ص ۵۰.

۳. همان.

موسیقی پرداخته است، زیرا این پرداختن و توجّه نیز در هر روزگاری بایسته است. ولی در آن روزگاران توّجه بیشتری بدان می‌شد."[1] فارابی به خوبی می‌دانست که در دیگر زمینه‌هایی که اهمّیّت کمتری دارد، میان قوانین یونانی و حقوقِ اسلام گونه‌گونی وجود داشت. برای نمونه در پایان واپسین گفتار تلخیص ـ گفتار هشتم ـ به این پرسش افلاطون که آیا کسی که جز قوانین نمی‌داند و چیزی جز آنچه قوانین فرمان می‌دهد نمی‌کند، با فضیلت است یا نه، چنین پاسخ می‌دهد: "هنوز در این باره میان مردم اختلاف سترگی هست".[2]

در آغاز گفتار سوم، می‌خوانیم: "او [افلاطون] به بیان [این سخن] می‌پردازد که نهادنِ قوانین و نابودی و بازسازی آن، در این روزگار کار تازه‌ای نیست ولی در روزگاران کهن و باستانی پیش می‌آمد و در آینده روی خواهد داد".[3] چنین پیداست که منظور فارابی از "این روزگار" روزگار (عصر) خود اوست و نه دوران زندگی‌اش. تعبیرهای "آن شهر"، "آن شهرها" و "شهرهایشان"[4] که بارها در گفتار هفتم تلخیص آمده است، با عبارت "این شهر"[5] ـ که در ششمین گفتار نگاشته شده است و آشکار و روشن است ـ گنگ و مبهم می‌نماید.

در حالی که فارابی در فلسفهٔ افلاطون سراسر دربارهٔ خدا یا خدایان خاموش است، در تلخیص خود ۱۴ بار از خدا و خدایان یاد می‌کند که در بخش‌های گوناگون متن پراکنده است. در دیباچه و نخستین گفتار، بر روی هم در شش برگ ۳ بار خدا و خدایان و یک بار خدایان آمده است. از آن

---

۱. تلخیص، گفتار ششم، ص ۷۲.
۲. همان، ص ۸۲.
۳. همان، ص ۵۱.
۴. تلخیص، گفتار هفتم، صص ۷۳ ـ ۷۵.
۵. همان، صص ۲۷ ـ ۷۲.

پس، تنها یک بار یاد خدا می‌آید که آن هم به نقل از افلاطون است. فارابی هرجا که سخنی از افلاطون خلاصه می‌کند که در آن از خدا می‌گوید، واژهٔ خدا را جانشین واژهٔ خدایان به کا ررفته در قوانین می‌کند[۱] به گفتار چهارم چکیدهٔ قوانین نگاهی می‌اندازیم. می‌بینیم که در قوانین (*Laws*, 709 b-c)، جایی که افلاطون از حکومت خدا و بخت بر کارهای بشر سخن می‌گوید، فارابی تنها نام بخت را نگاه می‌دارد.[۲] در خلاصه کردن قوانین (*Laws* ، 716 a) ، فارابی حتّی به اظهار آغازین افلاطون که برابر آن، "خدا آغاز، انجام و کانون‌های همهٔ موجودات را در دست دارد" اشاره نمی‌کند و بی‌درنگ، این اظهار او را می‌آورد که "خدا معیار همهٔ چیزهاست".[۳]

با بررسی بیشتر و سنجش و برابری دو متن تلخیص و قوانین به رهیافت‌های هنگفت و سرشاری از جدایی‌ها و برداشت‌ها می‌رسیم. با این همه نبوغ فارابی در پیراستن، آراستن، هماهنگی دادن و ارائهٔ چکیده‌ای از اندیشه‌های افلاطون با آمیزه‌ای از دیدگاه‌های خویش ستودنی و ماندنی است.

۴. چه کسی *قوانین* افلاطون را به زبان تازی درآورد؟

ابن‌ندیم ــ یا درست‌تر بگوییم محمّد الندیم (م ۳۸۰ق / ۹۰۹م) ــ که الفهرست او نخستین و پیشین‌ترین نگاشتهٔ بر جا مانده دربارهٔ ترجمهٔ دانش‌های یونانی به زبان تازی است،[۴] به هنگام گفتگو از نوشته‌های

---

۱. مقایسه کنید با Plato's *Laws*, 732 c 7 .

۲. تا پیش از نهادن آیین‌ها مقدّمه‌هایی بنا شد، آن آیین‌ها در دل مردم پابرجا نخواهد شد. برخی از این مقدّمه‌ها پیشامدهای بختی است و برخی از آنها وظیفه‌هاست ولی برخی (تلخیص، صص ۶۰ ـ ۶۱) شایان یادآوری است که فارابی واژهٔ پارسی بخت را در قالب "بختیات" آورده است (اتفاقات بختیات).

3. Leo Straus, *Ibid*, p.337.

۴. بنگرید به محمّد حسین ساکت، پایگاه محمّدالندیم در کتابشناسی، ۱۳۶۸ ش.

دانشمندان باستان، گزارش گران‌سنگی از کتاب‌ها و رساله‌های افلاطون در دسترس ما می‌نهد. ابن‌ندیم خاطر نشان می‌سازد که قوانین افلاطون به دست اسحاق بن حُنین (م ۲۶۴ق / ۸۷۷م)[۱] و یحیی بن عَدیّ (م ۳۹۴ق / ۹۷۵م) به تازی درآمد.[۲]

هنگامی حُنین بن اسحاق به ترجمهٔ متون یونانی به زبان‌های سریانی و تازی دست یازید که هفده سال بیشتر نداشت (۲۱۱ق / ۸۲۹م). پس از چندی، حنین سرپرست مترجمان تازی و سریانی شد. این مترجم زبردست، ۱۰۰ جلد از کتاب‌های جالینوس را به زبان سریانی و ۵۰ نگاشتهٔ او را به تازی ترجمه کرد. در نیمهٔ نخست سدهٔ سوم هجری / هشتم میلادی، بیشتر ترجمه‌ها به زبان سریانی بود ولی، کم‌کم به زبان تازی هم درآمد. همچنین، مترجمان ترجمه‌های گذشته را ویرایش، تصحیح و بازنگری می‌کردند.[۳] آنجا که ابن‌ندیم واژگان «فَسَّرهُ» و «تفسیر» را به کار می‌گرفت، منظورش ویرایش و تصحیح بود.[۴]

---

۱. برای آگاهی از زندگی‌نامه و کارهای او بنگرید به ماهر عبدالقادر محمّد، حنین بن اسحق، العصر الذهبی للترجمة، بیروت، دارالنهضة العربیة.

۲. محمّد بن اسحاق الندیم، کتاب الفهرست، به تصحیح گوستاو فلوگل، لایپزیک، ۱۸۷۲م، بیروت، افست مکتبة الخیاط، ص ۲۴۶.

۳. ماکس مایرهوف. «من الاسکندریّة إلی بغداد» در التراث الیونانی فی الحضارة الاسلامیّة، دراساتٌ لکبار المستشرقین، الّف بینها و ترجمها عن الالمانیّة و الایطالیّة عبدالرحمن بدوی، قاهره، مکتبة النهضة العربیّة، ۱۹۴۰م، ص ۵۸. اصل آلمانی این گفتار با این ویژگی‌ها نشر یافته است:

Meyerhof, M., "Von Alexandrien nach Bagdād. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen unterrichts bei den Arabern", *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften*, Philologisch - historische klasse, 1930, pp.389-429.

4. A. Badawī, *La transmission de la philosophie Grecque...*, p.29.

ابن‌ندیم، همچنین واژهٔ «اصلاح» را در این پیوند به کار می‌برد: یحیی بن عدیّ تیمائوس *(Timaeus)* افلاطون را ویرایش کرد (= أصْلَحَ) بنگرید به الفهرست، نشر فلوگل، ص ۲۴۶.

حنین بن اسحاق و دستیارانش ــ حُبیش و دیگران ــ ترجمه‌هایی به دو زبان سریانی و تازی پدید آوردند. بی‌گمان، برخی از افراد گروه او در یکی از دو زبان، کاردانی و تردستی بیشتری داشتند. با این همه، برجسته‌ترین مترجم آثار علمی یونانی به زبان تازی همین حنین بن اسحاق بود و کسی در این رشته به پای او نمی‌رسید.[۱]

یحیی بن عدیّ (م ۳۳۹ق / ۹۵۰ یا ۹۵۱م)، شاگرد فارابی،[۲] چهل کتاب تازی در منطق، فلسفه و اخلاق نگاشت. ابن‌ندیم، که به احتمال شاگرد یحیی بن عدیّ بود و با او پیوند گرمی داشت،[۳] بسیاری از ترجمه‌هایش را دیده بود. برخی از آن ترجمه‌ها تصحیح و ویرایش ترجمه‌های اسحاق بن حنین و دیگر دانشمندان گذشته را دربرمی‌گرفت.[۴]

شایان یادآوری است با آنکه فارابی چند زبان می‌دانست ولی، مترجم نبود[۵] و ترجمه‌ای از زبان‌های بیگانه به تازی از او گزارش نشده است. فارابی زبان مادری (فارسی) و بومی (سُغدی) و علمی روزگار خویش (تازی) را به خوبی می‌دانست. ماندن فارابی در بغداد و حرّان و همروزگاری‌اَش با مترجمان زبردست و رفت و آمد و پیوندش با برخی از دانشورانِ سرشناس مانند ابوبِشْر متّی بن یونس (م ۳۲۸ق / ۹۴۰م) به او این توانایی را می‌داده است تا چیزهایی از یونانی و سریانی فراگیرد. از کاوش‌ها و بررسی‌های او دربارهٔ پاره‌ای از واژگان آن زبان‌ها در کتاب الحروف، می‌توان به چنین دستاوردی رسید.[۶] از سوی دیگر، اگر فارابی

1. O'Leary, *How Greek Science Passed to the Arabs,* p.166.

۲. ابن‌ندیم، الفهرست، ص ۲۴۶.

۳. مایرهوف، «من الاسکندریّة الی بغداد»، ص ۸۰.

۴. الفهرست، ص ۲۴۶.

۵. مایرهوف، همان، ص ۷۹.

۶. فارابی، کتاب الحروف، حقّقه و قدّم له و علّق علیه محسن مهدی، بیروت، دارالشرق، ۱۹۷۰م. صص ۱۳۶ ـ ۱۳۷.

زباندان نمی‌بود و به ریشه‌شناسی واژگان و واژه‌سنجی در چند زبان آشنایی نمی‌داشت، نمی‌توانست در برابرگزینی و ساخت و پرداخت اصطلاحات علمی ـ فلسفی و نگارش و یادداشت مدلول و مفهوم آن به این تردستی و زبردستی برسد.[۱]

هنوز به درستی نمی‌دانیم که فارابی کدامین ترجمه از قوانین افلاطون را در تلخیص خویش به کار گرفته است: تازی یا سریانی؟ آیا فارابی قوانین افلاطون را مستقیم از متن یونانی خلاصه کرده است یا از سریانی؟ یا ترجمهٔ تازی یحیی بن عدیّ را پیش رو نهاده است؟ اگر چه پذیرفتنی‌تر این است که فارابی از ترجمهٔ تازی قوانین به دست شاگردش یحیی بن عدیّ بهره گرفته است ولی، سوکمندانه تاکنون پاسخ درست و دانشورانه‌ای به این پرسش داده نشده است. همچنین، نمی‌دانیم که نخستین مترجم یا مترجمان یونانی یا سریانی تا چه اندازه در ترجمه‌هایشان متن قوانین را تغییر داده‌اند.

متن بازماندهٔ قوانین افلاطون دارای ۱۲ کتاب (مقاله) است که خوشبختانه به گونه‌ای آبرومند و زیبنده به پارسی ترجمه و نشر یافته است.[۲] چنین پیداست که نسخه‌ای که از قوانین در دست فارابی بوده است نُه مقاله (گفتار Discourse) بیشتر نداشته است. آیا فارابی خود تنها نه گفتار برگزیده است یا ترجمه‌ای که در دست او بوده است از آغاز کوتاه شده و گزیده بوده است؟ به این پرسش‌ها نمی‌توان پاسخی خرسندانه و دانشورانه داد. شاید داده‌های آینده در این راه دست ما را بگیرد.

---

۱. ابراهیم مدکور، «الفارابی و المصطلح الفلسفی»، در ابونصر الفارابی فی‌الذکری الالفیّة لوفاته ۹۵۰م، تصدیر دکتر ابراهیم مدکور، قاهره، المجلس الاعلی للثقافة بالاشتراک مع الهیئة المصریة العامة للکتاب، ۱۴۰۳ق / ۱۹۸۳م، ص ۲۳.

۲. دورهٔ آثار افلاطون، جلد چهارم، ترجمهٔ محمّدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۶۷ ش.

فارابی در دیباچهٔ تلخیص، هدف خویش را رازگشایی و پرده‌برداری از پاره‌ای از اندیشه‌های دشوار و چین و شکنج‌های گفتاری و نوشتاری افلاطون برشمرده است زیرا، توده درک آن را برنمی‌تابند.[۱]

۵. تأثیر نظریّه‌های سیاسی و حقوقی افلاطون بر فارابی

افلاطون هنگامی از حقوق و قانون نگاشت که این پدیده به عنوان تنها پیمان‌ها و قرارداد همراه با اخلاق آشکار و نمودار بود. افلاطون بیان داشت که حقوق می‌خواهد جستجوگر واقعیّت باشد. بدین گونه، او حقوق را، در پلکان در خور و شایسته‌ای که داشت، در نظریّهٔ فلسفی خویش از جهان شناساند.

از رهگذر تاثیر افلاطون بر حقوق هِلِنی و از راه کاربردهایش در حقوق رُم، و بدین سان، مستقیم یا نامستقیم بر بسیاری از مفاهیم حقوقی جهان معاصر، به نقش و سهم اندیشه‌های او پی می‌بریم.[۲]

تکیهٔ افلاطون بر منطق، راه را برای شناساندن قانون برایش باز کرد: قانون، تفکّر معقول *(Logismos)* و منطقی است که در دستورهای حکومت نهفته است. افلاطون نمی‌پذیرد که اقتدار قانون تنها به ارادهٔ قدرت حاکم (فرمانروا) بستگی دارد. در قوانین به گفتاری دراز آهنگ در پیرامون شاخه‌های حقوق برمی‌خوریم که کوششی است برای قانون‌مندی مجموعه‌ای سامان یافته تا بر سراسر زندگی اجتماعی حکومت کند. درست به وارونهٔ تصوّر دولت ـ شهر *(Polis)* در کتاب جمهور که در آن به قانونگذاری نیاز نیست، افلاطون در قوانین «قانون و نظم را که

---

۱. فارابی، «تلخیص نوامیس افلاطون» در عبدالرحمن بدوی، افلاطون فی الاسلام، ص ۳۶.
۲. بنگرید به محمّد حسین ساکت، نگرشی تاریخی به فلسفهٔ حقوق، مشهد، شرکت انتشارات جهان معاصر، تابستان ۱۳۷۰ ش، ص ۴۱.

دو بهترین است» می‌پذیرد.[1]

شاید به خاطر انتقاد تند و تیزی که از حقوق طبیعی افلاطونی شده است، افلاطون را به عنوان تهدیدی خودکامه‌گر نسبت به آزادی طبیعی بشر شناسانده‌اند. کارل پوپر، بر پایهٔ کتاب جمهور، شالودهٔ انتقاد خویش را ریخته است. پوپر استدلال کرده است که حقوق طبیعی افلاطون، در عمل اسطوره‌ای ساختگی بود، دروغی بزرگ که طرح شده بود تا مردم را زیر نفوذ فرمانگزاران مطلق فلسفی برای تداوم انجمن سیاسی قرار دهد. پوپر امکان حقوق طبیعی و کمال از رهگذر یگانگی فلسفه و قدرت را رد کرد و ادعا کرد که کاهش علمی لغزش در دانش و حقوق، بینوایی میان افراد آزاد و بربر را به کمترین اندازه خواهد رسانید و انگیزهٔ پیشرفت اجتماعی و مادّی خواهد گردید.

برخی از دانشمندان، انتقادهای پوپر را، از فلسفهٔ حقوق افلاطون، ویرانگر کوشش‌های افلاطونی برای رشد جامعه می‌دانند، در حالی که به سنتّ‌های پا بر جای آن عقیده دارند و بدین‌سان، در افلاطون اندیشهٔ دوگانهٔ حقوق یعنی علم حقوق طبیعی و علم حقوق بشر را کشف می‌کنند. تفسیرهای دوگانه، قوانینِ افلاطون را در جمهور، کشف شده به وسیلهٔ فیلسوف می‌بینند که از عقیدهٔ صِرف فرهنگ خویش بالا می‌رود و به تعقّل حقوق طبیعی می‌رسد ولی، حقوق در قوانین افلاطون در سطح میثاق بشر باقی می‌ماند که به دست پایه‌گذار سرزمینی که باید عقاید آنان را به ساکنان سرزمین تازه در نظر گیرد، آفریده شده است. قانون‌گذاران باید صلح مشروع را در میان شهروندان واقعی و غیرواقعی به منظور آزادی، امنیّت، دوستی و پندار نیک سامان دهند.

گلن مارو (Glen Morrow) کِرِتِ توصیف شده در قوانین را شهری می‌داند، دارای شناسه‌های فراوان از حکومت‌های جمهوری نوین که در

---

1. Martin Golding, *Philosophy of Law,* Prentice Hall, 1975, p.255.

سده‌های هفدهم و هجدهم تأسیس یافت ــ نظّریهٔ مشروطیّت که قدرت فساد می‌آورد و فرمانگزاران باید به وسیلهٔ نهادها و فرایندهای حقوقی اداره شوند. افلاطون از این دیدگاه دفاع می‌کرد که همهٔ شهروندان، و از آن میان فرمانگزاران، باید به وسیلهٔ قانون که به روشنی و به گونه‌ای منسجم، تدوین شده است و همگان از آن آگاهند، اداره شوند. او همچنین، مهارها و بازرسی‌های بیرونی را مانند حقّ پیگرد کارگزاران به دست شهروندان و امنیّت قضایی قانونگذاران و کارمندان در راستا و پایان مأموریت اداری‌شان در نگاشتهٔ خود می‌گنجاند.[۱]

بدین گونه، افلاطون پیشنهاددهندهٔ این نظر است که حقوق ابزاری است برای «بازرسی اجتماعی» (Social Control). در واقع، او برای حقوق هدف و آرمان قائل است. از سوی دیگر، پیوند حقوق و اخلاق هیچگاه از اندیشهٔ افلاطون پنهان نیست. او با این برداشت که قانون راه‌حل‌های عمومی جامعه است، مسئلهٔ پیوند میان حقوق و دولت را برای اندیشه‌گریِ واپسین، شکوفا می‌سازد.[۲]

کتاب جمهور افلاطون با این پرسش آغاز می‌شود: «معنای عدالت یا حق چیست؟». واژهٔ یونانی به کار رفته در متن دیکائیوسُونِه *(Dikaiosune)* گسترده است که هم حقِّ شخصی و هم اخلاق اجتماعی را دربرمی‌گیرد. بدین گونه، از آغاز، این بررسی به فرد و جامعه و اخلاق و سیاست پیوند می‌یابد.[۳]

---

1. Noel B. Reynolds, Thomas J. Lowery, "Plato", in Christopher Berry Gray (editor), *The Philopophy of Law, An Encyclopedia,* New York, Garland Publishing, Inc. 1999, vol. 2, pp. 647-650.
2. Cairns, Huntington, *Legal Philosophy from Plato to Hegel,* Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1967, pp.31-37.
3. Plato, *The Republic,* Translated by H.D.Lee, London, Penguin Books, 1956, p.28.

پاسخ افلاطون به این پرسش که «معنای عدالت یا حق چیست؟» این است که: «هر کسی به کار خود بپردازد».[۱]

از دیدگاه افلاطون، آرمانِ زندگی بشری یا نیکبختی، در سرشت خود، همان دانش است. ما نمی‌توانیم به این نیکبختی برسیم مگر از رهگذر اجتماع. افراد خانواده‌ها تنها می‌توانند در اجتماع به شکوفایی و بالندگی برسند. پس، اجتماع، طبیعی است و نه غریزیِ محض، چرا که انسان می‌اندیشد و آنچه را سرشت و طبیعت او خواستار است همان را می‌خواهد. کوشش‌ها و تکاپوهای جامعه به بزرگداشتِ زندگی فکری می‌انجامد. بدین سان، احترامِ نظام اجتماعی در راه سود و مصلحت همگانی همان دادگری است و دادگری (عدالت) بهترین خوبی‌ها (فضیلت) است.[۲]

پیش از فارابی، بحث‌های روشنفکرانه و سیاسی در میان مسلمانان دربارهٔ مسائل سیاسی ویژه‌ای مانند دعوی شایستگی حضرت علی (ع) برای جانشینی پیامبر، قتل خلیفهٔ سوم و حقّانیّت تصمیم حضرت علی (ع) در ارجاع اختلافشان با معاویه به داوری، چرخ می‌زد. حتّی معتزلیان، که نخستین مسلمانان معرّفی کنندهٔ فلسفه به جهان اسلام بودند، در پرداخت مسائل بنیادین علم سیاست، مانند هدف زندگی سیاسی، شرایط آرمانی حاکم یا پیوند میان اخلاق و سیاسیت، گام بلندی برنداشتند.[۳]

همانگونه که کِنْدی (م ۲۵۶ ق / ۸۷۰م) را آغازگر فلسفهٔ اسلامی دانسته‌اند، فارابی نیز نخستین اندیشه‌مند مسلمان است که نگاشته‌های

---

۱. افلاطون، جمهور، ترجمهٔ فؤاد روحانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۸ ش، ص ۲۳۶.

۲. محمّد حسین ساکت، نگرشی تاریخی به فلسفهٔ حقوق، ص ۴۳.

3. Hamid Enayat, "Plato Versus Aristotle in Farabi's Political Thought" , p.64.
در کتاب ابونصر فارابی، تهران، کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران، ۱۳۵۴ ش.

سیاسی برجا گذاشته است. این نگاشته‌ها به چهرهٔ رساله‌های مستقل یا شرح بر آثار دیگران، بر پایهٔ اندیشه‌های افلاطون انجام گرفته است.[۱]

اگرچه ارسطو هم در ساخت نظریّه‌های حقوقی و سیاسی فارابی نقش داشته است ولی، سهم افلاطون در این زمینه گسترده‌تر و ژرفتر بوده است. با این همه فارابی از هر دو فلسفهٔ افلاطونی و ارسطویی تأثیر پذیرفته است.[۲]

ترجمهٔ کتاب‌های تیمائوس *(Timaeus)*، جمهور *(Republic)* و قوانین *(Laws)* در دسترس فارابی قرار داشت و در آموزشگاه‌های علمی ـ فلسفی آن روزکم و بیش به خواندن و بررسی گرفته می‌شد. جمهور و قوانین کتاب‌های درسی نظریّهٔ سیاسی در مکتب فارابی گردید. فارابی از شرح کمتر شناخته شده‌ای بر جمهور و یک بازنگاری از قوانین افلاطون بهره گرفت تا دیدگاه‌های خویش را در پیرامون خلافت آرمانی به خوانندگان مسلمان انتقال دهد.

بهترین جامعهٔ سازمان یافته یا یک «دولت ـ شهر» *(Polis)* و یا یک «امّت» است ــ جامعهٔ باز و گسترده‌ای بر پایهٔ فرمان مذهبی مشترک مانند اسلام یا سراسر جهان مسکونی که به وسیلهٔ یک رهبر فیلسوف اداره می‌شود. بدین گونه، قلمرو اسلام دولتی است جهانی که زیرفرمان رهبری فیلسوف قرار می‌گیرد ــ رهبری که در عین حال پیامبر و قانونگذار است. این تصوّرات، آشکارا ریشه در اندیشهٔ افلاطون دارد. ولی، افلاطون دید

---

1. Ervin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, An Introductory Outline, Cambridge University Press, 2nd. ed. 1962, p.122.
2. Enayat, *Ibid*, p.65.

برای آگاهی بیشتر از جدایی نگرش‌های سیاسی افلاطون و ارسطو بنگرید به همین مقالهٔ شادروان دکتر حمید عنایت در کتاب ابونصر فارابی [ترجمهٔ مقالهٔ مزبور در همین کتاب آمده است / ویراستار].

خود را به یک دولت ـ شهر محدود می‌سازد.[۱]

آنجا که افلاطون و دیگر فیلسوفان یونانی به محیط و جامعهٔ خویش می‌نگریستند، فارابی با نشان‌پذیری از اسلام، به مدینهٔ فاضله (آرمان شهر) می‌اندیشید که نهایت خواسته و آرزوی اسلام بود.[۲]

قوانین افلاطون نقش برجسته‌ای در نظریّهٔ سیاسی فیلسوفان اسلام بازی کرد. هنگامی که فارابی از ریاست شهرِ نمونه و آرمانی (مدینهٔ فاضله) سخن می‌گوید به نظریّه‌های سیاسی جمهور افلاطون و کتاب دیگرش قوانین اشاره می‌کند. درکتاب تحقیق ماللهند بیرونی بازگویی‌هایی از قوانین افلاطون به چشم می‌بینیم.[۳]

از دیدگاه افلاطون، قانون بالاترین و والاترین چیزهاست: «یک ملّت باید بیشتر برای قوانین خود بجنگد تا مرزها و دژهای خویش».[۴] از دیدگاه افلاطون، قانون‌گذار راستین باید فیلسوف باشد. این اندیشه بر فارابی تأثیر سترگی نهاد. قوانین و مقرّرات الاهی اسلام، که از نظر سنّت به مقام پیامبر (ص) گره می‌خورد، جای قوانین افلاطون را می‌گیرد، که آشکارا برای یونانیان اعتبار داشت.[۵] فارابی در آرمان‌شهر یا جامعهٔ الگویی و برین خویش (مدینهٔ فاضله)، دین را نیز زیرفرمان فلسفه قرار می‌دهد.[۶]

نباید چنین تصورّ کرد که فیلسوفان و اندیشه‌مندان مسلمان تنها به

---

1. Richard Walzer, *Greek into Arabic, Essays on Islamic Philosophy,* London, Bruno Cassirer Oxford, 2nd. ed., 1963, p.244.

۲. علی عبدالواحد عبدالوافی، فصول من آراء اهل المدینة الفاضلة للفارابی، قاهره، لجنة بیان العربی، الطبعة الثانیة، ۱۳۸۱ ق / ۱۹۶۱ م، صص ب ـ ۱۶.

3. Walzer, *Greek into Arabic,* p.247; *Idem,* "Aflāṭūn" (Plato), in *The Encyclopedia of Islam,* New Edition, Leiden, 1960, vol.I, p.235.

4. G.Morrow, *Plato's Creatan City,* p.455.

5. Walzer, *Greek into Arabic,* p.247.

۶. فارابی، کتاب الملة و فصوص اخری، ویرایش محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۶۸ م، ص ۴۷.

شرح اندیشه‌های یونانی پرداختند و بس. این سخن نیز که اگر «معلّم اوّل» (ارسطو) نبود «معلّم دوم» (فارابی) هم نمی‌بود درست نیست. بی جهت نیست که فارابی معلّم دوم نام می‌گیرد زیرا، به تکاپوهای برداشت و نمونه‌آوری بررسی محتوایی و ارائه و سپس ارزیابی، نقد و توصیف و اقعیّت‌های گذشته می‌پردازد. شمارِ نگاشته‌های فارابی برابر است با شرح‌هایی که بر آثار فیلسوفان یونانی نوشته است. این می‌رساند که لقب «معلّم دوم» برای فارابی تنها از آن رو نبود که شارح ارسطو دانسته می‌شد، بلکه درست مانند ارسطو آفرینشگر، اندیشه‌مند و نویسنده بود و اندیشه‌هایش از مرزهای آغازین یونان هم فراتر می‌رفت.[۱] آوردن واژهٔ «امام»، برای رهبری جامعه، دیدگاه تشیّع یا نشان‌پذیری‌اَش را از اندیشه‌های شیعه نشان می‌دهد.[۲]

اگر به شالودهٔ اندیشهٔ فارابی در کتاب‌هایش بنگریم، همانندی‌های فراوانی میان آن با موضوع‌های امروز به چشم می‌بینیم. رمز این هماهنگی و همانندی از یک سو، به سرچشمه‌های فکری و واقعی که فارابی در فلسفهٔ سیاسی‌اَش بدان تکیه‌ورزیده است برمی‌گردد و از سوی دیگر، به تغییراتی که ساختِ دولت و کار و وظیفهٔ آن در سدهٔ بیستم پدید آمد. پیوند نبوغ سیاسی فارابی بر پایهٔ هماهنگی افکندن او میان فرهنگ یونانی، به ویژه اندیشه‌گری افلاطون و ارسطو، و فرهنگ اسلامی به نمایندگی از دولت اسلامی بود. او الگویی پرداخت که از آن دو فرهنگ، نظم فکری مشخّصی پدید آمد. فارابی نمونه‌های تاریخی را برای پیوند

---

۱. حسن حنفی، «الفارابی شارح ارسطو»، در ابونصر الفارابی فی الذکری الألفیّة لوفاته ۹۵۰م، صص ۶۴ - ۶۸.

2. Louis Gardes, "L'Accord de la Religion et de la Philosophie selon Farabi", p.180.

در کتاب ابونصر الفارابی فی الذکری الالفیّة.

فرهنگی میان گذشته و حال بر پایهٔ اندیشه و سازمان‌های حکومت به دست داد. او در این راه پیشگام بود.

افلاطون، در دولت آرمانی و خیالی خویش، عدالت را شالودهٔ رهبری می‌داند، در حالی که فارابی نیکبختی (سعادت) را. با آنکه فارابی در این گزینش زیر تأثیر افلاطون و ارسطو قرار گرفته است ولی، سعادت را کانون تکاپوی اجتماع و هدف انسان و دولت فاضله می‌داند که در سده‌های میانه، طبیعی می‌نمود.

نیکبختی، هدف و آرمانی بود که اندیشه‌مندان دینی یهود مانند ابن‌میمون، و تاماس اکیناس مسیحی و ابن رشد مسلمان، همگی دنباله‌رو فارابی بودند.[1]

در یک سخن، فارابی نظریه‌های سیاسی افلاطون را با بینش‌های مکتبی‌اَش ـ اسلام ـ هماهنگی داده است. فارابی بر اندام اندیشه‌های افلاطونی جامهٔ ارزش‌ها و باورهای اسلامی پوشانده است.

اینک، پارسی شدهٔ دو گفتار (محاورات) افلاطون را که به دست فارابی در تلخیص نوامیس به‌کوتاهی آمده است، به همراه متن عربی‌شان می‌آوریم؛ ولی آنها را با قوانین و برخی از نوشته‌های افلاطون می‌سنجیم.[2]

---

۱. محمدعبدالمعز نصر، «الفارابی و نظم الحکم فی‌القرن العشرین»، در ابونصر الفارابی فی الذکری الالفیّة لوفاته ۹۵۰م، صص ۲۲۸ ـ ۲۳۷.

۲. نخستین و دومین گفتار از تلخیص به دست دکتر محسن مهدی به انگلیسی درآمده است و در کتاب *Medievel Political Philosophy*، کانادا، کلیرمک‌میلان، ۱۹۶۳ میلادی. نشر یافته است. استاد دکتر مهدی محقّق، دیباچه و مقالهٔ نخست را به فارسی ترجمه کرده است و در کتاب بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی، تهران، مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی مک‌گیل، شعبهٔ تهران، ۱۳۵۳ ش، صص ۳۵۷ ـ ۳۶۴، منتشر ساخته است.

گفتار ششم

او [افلاطون] در این گفتار بر آن شده است تا بیان دارد که «شهر برین» (مدینهٔ فاضله) شهری است که سران و رهبری‌اَش به گونه‌ای نیکو و طبیعی سازمان یافته باشد. پس، هنگامی که این شهر این مفهوم را از دست بدهد، کارش راست نیاید.[۱] اگر قانون‌گذار به کارهای سران، دادرسان و مقامات سر و سامانی طبیعی ندهد، پس در آغاز کار ریشخند و استهزا بیند و سرانجام، کار بر او دشوار شود و قانون او تباه گردد، و در تباهی قوانین، تباهی شهرهاست.[۲]

آنگاه، به بیان [این نکته] پرداخته است که اگر شهروندان این شهر

---

۱. در پایه‌گذاری و ساماندهی یک کشور دو کار وجود دارد: نخست، تعیینِ شمارِ کارگزارانِ دولتی و روشِ گماردن آنان؛ و دوم، هنگامی که آن قانون استقرار یافته است دوباره باید قانونی در خور و شایسته در سرشت و شمار فراهم آید. (Plato's *Laws*, Book 6, p.75.)
["آتنی: اکنون هنگام آن رسیده است که متصدّیان مقامات عالی دولتی را انتخاب کنی. کلینیاس: راست است. آتنی: کسی که بخواهد کشوری منظّم تأسیس کند باید دو کار عمده انجام دهد: نخست، معیّن کند که برای ادارهٔ امور کشور کدام مقامات دولتی لازم است و کسانی که باید بر آنها گماشته شوند چند تن باشند و چگونه باید برگزیده شوند. سپس، قوانینی راکه باید به دست آن مقامات به مرحلهٔ اجرا درآیند به آنها بدهد، و روشن کند که هر مقام دولتی کدام قوانین را باید اجرا کند و در اجرای آنها چه روشی باید پیش گیرد». قوانین، کتاب ششم، ص ۲۱۸۶]. "اگر رهبر و رییس و در حقیقت رهبری‌اَش" با فضیلت باشد بدین گونه، او و همهٔ کسانی که زیر دست اویند، نهایت نیکبختی را به دست خواهند آورد" (فارابی، الملّة و نصوص اخریٰ، متون تازی؛ دیباچهٔ انگلیسی و تازی از محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۶۸ م، ص ۴۴).

۲. [آتنی: همه می‌دانند که قانون‌گذاری کاری است خطیر. ولی اگر جامعه‌ای اجرای بهترین قوانین را به دست مأموران ناشایسته بسپارد کوچک‌ترین فایده‌ای از قوانین نمی‌برد، و نه تنها مورد استهزای خاصّ و عام می‌شود بلکه بزرگ‌ترین زیان‌ها عاید آن می‌گردد، قوانین، ص ۲۱۸۷].

نادان، کارندان و کودک باشند، بسیار کم افتد که آن روش‌ها و آن سازماندهی را که قانونگذاران نهاده‌اند بپذیرند. سپس، شیوهٔ چاره‌اندیشی در پذیرش آنان را بیان داشته است[۱] و خاطر نشان کرده است که این شهر از این دو حالت بیرون نیست؛ یا باستانی و کهن است و یا نوبنیاد. اگر آن شهر کهنه و باستانی باشد، کار قانونگذار آسان‌تر خواهد بود، زیرا در آنجا قوانین و سنّت‌های گذشته که نشانه‌هایی از آنها در خود سرشت‌شان برجا مانده است، و جایگاهی دارد، روان بوده است و همین، مقدّمه‌ای است برای قانون تازه. و اگر آن شهر نوبنیاد باشد، کار [قانونگذار] در آنجا کمی دشوار است. این دشواری آن است که قانونگذار باید از میان افراد آن شهر مردانی برگزیند که سرشت‌هایی آمادهٔ پذیرش آن قوانین دارند. بدین‌سان، قانونگذار با آنان همگام است و عرف و آیین‌ها را در میان آنان استقرار می‌بخشد و از آنان یاری می‌گیرد و بر دیگران چیره می‌آید.

اگر قانونگذار به گروه‌های دیگری از شهر دیگر برخورد که آنان آن قوانین را تجربه کرده‌اند و با آنها آشنا بوده‌اند، پس بایستی از آنان برای شهروندان خویش یاری گیرد، چراکه آنان نیز از همان مردم و ملّتند. پس آن قانون را در همان شهر همراه با شهر دیگر رواج و گسترش خواهند داد. و امّا دربارهٔ پیران، قانونگذار باید همچنین از تجربه‌داران نیکو سرشت یاری جوید و نه از کودکان و نادانان. اگر قانونگذار به چنین کسانی برخورد، باید هر کدام را آن گونه که شایسته و بایسته است، در

---

۱. [اوّلاً همهٔ کسانی که قرار است به مقامات دولتی گماشته شوند باید از خانواده‌های سالم و سرشناس برخاسته و از کودکی تا روزی که انتخاب می‌شوند امتحان لازم را داده باشند. در ثانی، انتخاب‌کنندگان نیز باید مطابق اصولی که قانون معیّن کرده است تربیت شده باشند تا به تشخیص اینکه چه کسانی را باید انتخاب کرد و کدام افراد را باید کنار گذاشت توانا باشند...، قوانین، ص ۲۱۸۷].

مناسب‌ترین کارها بگمارد و به او آیین‌ها و قوانینی بنویساند که می‌داند آن کس خواهد توانست آنها را به کار بندد و اجرا کند. این چیزی که آوردیم، همان معنایی است که در آن نمونه‌ها از مردم کِرِت و دیگر شهرها بدان اشاره شده است و در دفترها و ستون‌های قوانین و بازارها و مانند آن آمده است.

او [افلاطون] در این باره به درازا سخن گفته است: دربارهٔ شهر که اگر نوبنیاد باشد، چگونه باید اداره گردد و چگونه باید به کار مردم در آن شهر رسیدگی کرد و خوراک و نیازمندی‌هایشان را سامان داد و چه سان به کارها برابر سنّ و سالشان پرداخت،[1] چرا که به کار و کرداری که سالخوردگان و پیران دست می‌زنند و شایستهٔ آنند، جوانان نمی‌پردازند و شایستگی انجام آن را ندارند. او در این باره به گستردگی و بسندگی سخن گفته است.

سپس او [افلاطون] بیان داشته است که پس از رسیدگی و ساماندهی به کار شهروندان، قانونگذار باید به کار سپاهیان، فرماندهان و سرداران آنان بپردازد،[2] زیرا کارزارها و جنگ‌ها از بزرگ‌ترین ابزارهای

---

۱. پاسدار قانون باید مراقبت ویژه‌ای نسبت به سنّ و سال‌های گوناگون عمر، چه خردسال، و چه بزرگسال یا هر سنّ و سال دیگر، اعمال دارد.
(Plato's *Laws*, Book 6, p.693)

۲. دوست خوبم به خاطر بسپار که آنچه من نخست دربارهٔ قوانین کِرِتی گفتم که آنها تنها به یک چیز می‌نگریستند و آن چیز، همان گونه که شما هر دو موافقید، جنگ بود.
(Plato's *Laws*, Book 4, p.274).

هنوز هدف همهٔ قوانینی که قانونگذار وضع می‌کرد، پاسداری از جنگ بود.
(*Laws*, Book 1, p. 193).

اکنون، برای مأموریت‌ها و سفرهای جنگی (سربازی)، به توجّه فراوان و قوانین بسیاری نیازمندیم. بزرگ‌ترین اصل از همهٔ اینها، این است که هیچ کس، هر جنسی که باشد، نباید بدون فرمانده و سردار باشد و چه به شوخی یا در

شهرهاست. آنگاه، معنای دیگری دربارهٔ ساماندهی آورده است و آن اینکه چه بسا در آغاز، این ساماندهی برابر هدفِ درست انجام نیافته است. اگر یکی از سران را بی‌تکاپو و برای شغلی که دارد ناشایست دید و دریافت که کس دیگری کاردان‌تر و پرتلاش‌تر از او در آن کار است، نباید در کنار گذاشتن اوّلی از آن کار و گماردن دومی به جای او دودلی به خویش راه دهد تا آنکه آن کار می‌شود برابر هدف، به خوبی و درستی جریان پیدا کند. همانا در چنین جایی حق را رعایت نکردن زیان به بار می‌آورد.

سپس او [افلاطون] به این نکته اشاره کرده است که رهبر باید به هنگام رایزنی، چه در هنگام جنگ یا صلح، توجّه فراوان و تمام به کار وزیران، تجربه‌داران، فرهیختگان و چاره‌اندیشان داشته باشد. زیرا قانونگذاران و شهروندان از چنین کسانی بی‌نیاز نیستند. پس، گماردن آنان برای آبادانی و بهبود شهرها بایسته است. او همچنین، بیان داشته است که پاداش‌هایی را که باید به آن کارمندان داد، گوناگون است: از میان آن پاداش‌ها یکی، پاداش معنوی است، مانند بزرگداشت و احترام. دوم، پاداش مادّی، مانند امتیاز، و سوم مانند نوید و مژده و پاداش چهارم، ابراز خرسندی و شادمانی است بی‌آنکه سخنی بر میان آید. و امّا دربارهٔ رزمندگان و سپاهیان، باید به آنان پاداش‌های مادّی و مالی پرداخت و آنان

نهایت جدّی، به فکر انجام کاری خودسرانه بیفتد. ولی در جنگ یا صلح باید به پیروی از رهبرش بنگرد.

(Plato's *Laws*, Book 12, p.513).

[دربارهٔ خدمت سربازی نکته‌هایی چند باید تذکّر داد و چند قانون باید وضع کرد. مهم‌ترین نکته این است که هیچ کس، چه مرد و چه زن، نباید از دستور فرمانده خودسر بتابد و به شوخی یا به جدّ خودسرانه کاری بکند. بلکه چه در جنگ و چه در زمان صلح هر فرد باید در کوچک‌ترین حرکات خود از فرمانده پیروی کند. قوانین، کتاب دوازدهم، ص ۲۴۱۳].

را در مشاغلی در خور گماشت. بایستی همهٔ این مسائل را به خوبی در نظر داشت.[۱] او [افلاطون] همچنین، بیان داشته است که سران و رهبران باید با تنبلان و ستیزه‌جویان به جای پاداش، با کیفر و سزا برخورد کنند تا کار شهر راست آید، زیرا تا پاداش و کیفر به آن ساماندهی طبیعی نرسد که هر حق‌داری به حقّ خویش دست یابد، به تباهی قانون خواهد انجامید.

آنگاه، او [افلاطون] به معنای باریکی دربارهٔ ساماندهی اشاره کرده است و آن اینکه برابری و یکسان‌نگری [در برابر قانون] مهر و دوستی می‌آورد و این هر دوان بس مؤثّرند.[۲] هیچ کس نباید بر این گمان رود که

---

۱. وظیفهٔ قانون‌گذار این است که از شهروندانش در جوانی و پیری و در هر زمانی از عمر، مراقبت و نگاهداری کند و به آنان پاداش و کیفر دهد و به تمام روابط آنان با یکدیگر توجّه نشان دهد. قانون‌گذار باید به رنج‌ها، لذّت‌ها، خواسته‌ها، اشتیاق‌ها و عاطفه‌های شهروندان توجّه کند و به خود قوانین نگاهی و نگرشی اندازد.

(ترجمهٔ انگلیسی ساندرز، Plato's *Laws*, Book 5, p.197)

۲. نیکو خواهد بود که هر کس به این سرزمین درمی‌آید، همه چیز را یکسان داشته باشد ولی، می‌بیند که این کار ممکن نیست. و یک فرد امیال بزرگ‌تر و بیشتری از دیگری دارد؛ به خاطر دلایل فراوان و به ویژه به منظور حفظ برابری در شهرهای خاصّ این کشور.

(Plato's *Laws*, Book 5, p.313).

می‌بینی اگر چنین ادّعا کنی که ارباب و برده‌اَش وضع برابر و یکسانی دارد، دوستی میان آنان به گونه‌ای برابر، شدنی نیست. همین نکته شامل پیوندهای میان یک مرد شریف و خوب و یک مرد بد و فرو مایه است.

برابری تبعیض ناپذیر برای همگان مساوی است با نابرابری و هر دو، حالت کشمکش میان شهروندانش را احساس خواهند کرد. چه اندازه ضرب المثل قدیمی درست است که می‌گوید «دوستی ناشی از برابری است» این به اندازه‌ای بسنده درست است و نشان از حقیقت دارد. ولی، اینکه چه نوع از برابری چنین ظرفیّت و توانی دارد مسئله‌ای است که اشتباه بزرگی را پدید می‌آورد.

(ترجمهٔ ساندرز، Plato's *Laws*, Book 6, p.229)

برابری یعنی بردگان و دونان را با آزادگان فرادستان در یک رده جای دادن و پاداش‌ها را میان آنان یکسان بخش کردن، بلکه برابری آن است که هر کدام از آن دو را به جایگاهی برنشاند و فرود آورد که درخور و شایستهٔ آن است. همانا این برابری همان است که مهر و دوستی می‌آورد. سپس، معنای سودمند دیگری یادآور شده است و آن اینکه گاهی پیش می‌آید که گروهی در ارج و رده یکسانند ولی، نیاز می‌افتد که انجام کاری را به یکی از آنان واگذاریم. در اینجا، ستیز و درگیری و دل شورگی پیش می‌آید. در چنین جایی قانون‌گذار از قرعه‌کشی یا بخت و اتّفاق و مانند آن بهره خواهد گرفت.[1] قانون‌گذار باید بدین موضوع توجّهی تمام مبذول دارد.

---

۱. تو اکنون خواهی توانست دریابی که چرا لازم است از خشم فرد در خیابان با دادن بختِ برابر در قرعه یا بخت و اتّفاق جلوگیری کرد، اگر چه از آن پس همیشه خدایانِ خوشبختی را نیایش می‌کنیم تا با بخت و اتّفاق تصمیم‌های درست بگیرند. بدین گونه، هر چند نیروی اوضاع و احوال ما را ناگزیر به کارگیری هر دو گونهٔ برابری می‌کند، ما باید برای اثبات کامیابی دومین گونه را که خواستار بخت و اتّفاق است تا می‌شود کمتر به کار بریم.

(*Ibid*, p.230)

[همان گونه که پیدایش دوستی میان حکمرانان مستبد و بردگان ممکن نیست، میان مردان خوب و بد نیز، که از حیث مقام اجتماعی با یکدیگر برابرند، هرگز دوستی پدیدار نمی‌شود. زیرا اگر چیزهای برابر به دست اشخاص نابرابر افتد تناسب اندازه‌ها مختل می‌شود و در نتیجه، همان چیزهای برابر نابرابر می‌گردند. سبب اصلی دشمنی و کشمکش در کشورهای مختلف همان دو علّت است. از قدیم گفته‌اند دوستی ناشی از برابری است. ولی معنی آن برابری که منشأ دوستی تواند بود، چندان روشن نیست و همین ابهام، آدمیان را به اشتباه افکنده است. دو گونه برابری هست که هر چند به یک نام خوانده می‌شوند، در حقیقت ضدّ یکدیگرند. یکی برابری اندازه‌ها و وزن‌ها و شمارهاست. این گونه برابری را هر دولت و هر قانون‌گذاری می‌تواند هنگام قرعه زدن رعایت کند. برابری دیگر را، که برابری راستین است، هر کس نمی‌تواند به آسانی دریابد زیرا «تشخیص آن با زئوس است» و توانایی دریافت آن در آدمیان بسیار ضعیف ولی همان دریافت ضعیف نیز که افراد و

سپس، مسئلهٔ بخشش و تنگ چشمی دربارهٔ هزینه‌ها را بیان داشته است: زیرا دادن روزی‌ها و هزینه‌های مردم با توجّه به گونه‌گونی‌شان و به نسبت روزی و هزینه‌ها و دست و دل بازی‌های آنان، از دشوارترین انگیزه‌های مدیریّت است. زیرا، کسی که روزی خود را می‌گیرد و آن را هزینه نمی‌کند تا سودش را در دست خویش نگاه دارد یا برای خودش گردآورد، زیان این کار هنگفت است. بر رهبران و سران است تا دلواپس و نظاره‌گر چنین کسانی باشند و در جلوگیری و بازداری آن التفات نشان دهند. همچنین است کار اسراف‌کنندگان که این معنا را شرحی بسنده داده است. او [افلاطون] نیز دربارهٔ کار فاسدانی که روزی‌ها و هزینه‌های افزوده‌ای می‌گیرند سخن گفته است زیرا، روزی‌ها و هزینه‌های آنان در راهی خرج می‌شود که در شهر بدی‌هایی پدید می‌آورد که زیان‌های هنگفت و سنگینی دارد و در راهی که تباهگر است و سودی از آن به دست نمی‌آید به کار می‌افتد.

جامعه‌های بشری از آن بهره دارند منشأ خیر بزرگی است. این برابری اقتضاء می‌کند به آنان که بزرگ‌ترند سهمی بزرگ‌تر داده شود و به آنان که کوچک‌ترند سهمی کوچک‌تر، تا هر کس از سهمی که برحسب طبیعتش درخور اوست بهره‌مند شود... این گونه عدالت به عقیدهٔ ما هنر سیاست به معنی راستین است.... در آینده نیز اگر کسی بخواهد شهری نوبنیاد تأسیس کند باید هنگام قانونگذاری رسیدن به آن نوع عدالت بزرگ‌ترین آرزوی او باشد.... ولی در عین حال ضروری است که هر دولت، برای اینکه از پیدایش دشمنی و نزاع در میان افراد جامعه جلوگیری کند، گاه گاه آن برابری نوع نخستین را نیز به کار بندد. از این رو چاره‌ای نیست جز اینکه بگذارند آن برابری نوع نخستین را نیز به کار بندد. از این رو چاره‌ای نیست جز اینکه بگذارند آن برابری که به وسیلهٔ قرعه تأمین می‌شود حکمفرمایی کند تا آتش ناخشنودی تودهٔ مردم زبانه نکشد، ولی هنگام قرعه زدن باید از خدا و بخت مساعد یاری بخواهند تا قرعه چنان بیفتد که عدالت اقتضاء می‌کند. پس پیروی از هر دو نوع برابری ضروری است. منتها آن نوعی را که به بخت و اتّفاق بستگی دارد باید به حدّ امکان کمتر به کار بست. قوانین، کتاب ششم، صص ۲۱۹۳ ـ ۲۱۹۵].

سپس، از کار پاسپانان و دشتبانان یاد کرده است. اینان دو گونه‌اند: یکی، پاسداران شهر مانند سپاهیان، شبگردان و جنگاوران.[۱] دیگر، پاسدارانِ قوانین و سیاست‌ها، مانند دادرسان، خطیبان، مدیران و اندیشه‌وران. در این باره مثال کشتی را آورده است که در دریاست[۲] و نیز از سودمندی کار مأموران چاپار (پست) و آنچه به بیداری و زدودن تنبلی به منظور پاسداری و نگاهبانی مربوط است، سخن رانده است. این همان قانون است، زیرا در گماشتن کارها سود سرشار و هنگفتی نهفته است.

سپس، از چشم و گوش‌ها و جاسوسانی که مزدور دشمنانِ

---

۱. انتخاب دیگر در سیاههٔ کارگزارانی که پاسبان شهر خواهند شد و کسانی که رسیدگی به امور بازار را برعهده خواهند داشت. برای شهر، سه پاسبان برگزیده خواهد شد و اینان ناحیه‌های دوازده‌گانهٔ شهر را به سه گروه بخش خواهند کرد و مانند همگنانشان نظارت بر خیابان‌های شهر و راه‌هایی که شهر را به دشت‌ها می‌پیوند، بر عهدهٔ پاسبانان شهر خواهد بود. آنان همچنین، باید مراقب ساختمان‌های شهر باشند تا برابر دستور قانون ساخته شود.

(Plato's *Laws*, Book 6, p.237).

دفاع شهر باید به دست سرداران سپاه و دیگر افسران ارتش و پاسبانان شهر و دشت انجام گیرد. دفاع شهر باید بدین روش باشد: همهٔ سرزمین به دوازده بخش تقسیم شده است، مراقبت هر بخش از راه قرعه‌زنی به عهدهٔ خودشان خواهد بود که هر سال دوازده ناحیهٔ شهر را پاسداری می‌کنند. قانون‌گذار شهروندان را به دوازده بخش تقسیم خواهد کرد و تا آنجا که ممکن است به کار دارایی آنان سامان خواهد داد.

(Plato's *Laws*, Book 5, p.214).

فارابی از دشتبانان سخنی نمی‌گوید. او پیوسته از پاسبانان شهر گفتگو می‌کند.

۲. ولی همچنان که کشتی در میان دریا شب و روز نگهبان لازم دارد، همین گونه است کشوری که در دریای سیاست پارو می‌زند و پیش می‌رود و هر آن بیم همه گونه تهاجم و غرق شدن دربارهٔ آن پیش می‌آید. و بدین سان، از پگاه تا بامداد و از بامداد تا پگاه، حاکمان و پاسداران باید دست به دست هم دهند و برای کامیابی جاوید به یکدیگر اعتماد ورزند.

(Plato's *Laws*, Book 6, p.250).

شهروندانند و در میان مردم به رفت و آمد می‌پردازند و از آنان پرس و جو می‌کنند، سخن گفته است. او [افلاطون] دستور می‌دهد که مراقب کار آنان بوده از آنان بپرهیزند. سپس گفتار را به سخن از گوهرهای مردمان، کشانده است و در این باره دستوری سودمند داده است و آن اینکه برای کارهای بزرگ و نزدیک به قانونگذاران و نیز از سران و رهبران، کسانی برگزینند آزاده و ثابت قدم تا با سرشت‌های نیک خویش از بدی‌ها دورترین فاصله را بگیرند.

سپس، او به درازا دربارهٔ عددهای طبیعی سخن گفته است. معنای طبیعی این است که در حدّ بسندگی باشند: صد: صد؛ ده: ده و یک: یک ـ برابر جا و کار و وضع.

سپس، دربارهٔ خدمتکاران سخن گفته است و بیان داشته است که کار خدمتکاران برای شهرها بسی مهم است. این خدمتکاران دو دسته‌اند: دسته‌ای بردگان و کنیزان[1] و دسته‌ای دیگر چهارپایانی که در شهرها به

---

۱. بردگان شهروندان در کارهای کشاورزی در زمین ارباب خود به کار گرفته خواهند شد (Ibid, p.337) یا در مالکیت شخصی ارباب و یا فرزندان ارباب خویش درخواهند آمد.

(Plato's *Laws*, Book 6, p.376).

هنگامی که اربابان به بندگان نیاز ندارند، می‌توان آنان را به کارهای همگانی مانند ساختن پادگان‌ها، راه‌ها، قنات‌ها و جوی‌ها و آبراه‌ها، گماشت.

(*Ibid*, pp.330, 1937, 1953, B. Jowett ترجمهٔ).

جدایی میان بردگان شهروندان و بردگان بیگانگان در حقوق موضوعهٔ یونان اهمیّت آشکاری نداشت ولی، در قانونگذاری افلاطون به علّت جدایی و تمایزی که او میان اشتغال درخور شهروندان و اشتغال کسانی که به بیگانگان سپرده شده‌اَند ترسیم می‌کند، اهمیّت می‌یابد. شهروند در دولت افلاطون باید روزی‌اَش را از زمین به دست آورد و کسب درآمد از راه سوداگری یا پیشه‌وری یا وام دادن نارواست.

Glenn R. Morrow, *Plato's Law of Slavery in Its Relation To Greek Law*, Urbana, The University Ilinois Press, 1939, p.18).

هنگام صلح و جنگ به آنها نیازمندیم. از این پس، بر قانون‌گذاران و رهبران است تا برای ادارهٔ بردگان و چاره‌اندیشی و پرداختن به کار آنها به گذاردن قانون برای آنها و در میان آنها دست یازند.

سپس، از آب سخن گفته است، زیرا مردم شهر در این باره راهی ندارند جز چاره اندیشی به گونه‌ای فرجامین و درست. قانون‌گذاران و رهبران باید به مسئلهٔ آب و آبراه‌ها توجّهی تمام نشان دهند تا آب را به گونه‌ای بخش نکنند که به یک‌جا آب فراوان برسد و جای دیگر کم و برخی از مردم به آب دست یابند و پاره‌ای دیگر بی‌بهره مانند.[۱] آنگاه، دربارهٔ مسئلهٔ افزونی‌ها در فصل همکاری سخن گفته است، مانند آبیاری و ابزارهایی که مسافران و راهیان بدان نیاز دارند که از بزرگ‌ترین ابزارهای شهرها و آبادانی و جاودانگی نام آنهاست. بر قانون‌گذاران و دادرسان آنان است تا از چنین ابزارهایی نگاهداری کنند.

سپس، سخن را به معنای دیگری از مهم‌ترین ابزارهای شهر* برگردانده است و آن مالیات‌هاست[۲] که باید از مردم گرفت مانند،

---

۱. لازم است قانون‌گذار بزرگ کشور ما برای هر امر جزیی که ممکن است به وسیلهٔ کسی تصمیم‌گیری شود، قانونی معیّن کند. برای نمونه، کشاورزان قوانین خوبی برای آب داشته‌اند و دلیلی ندارد که از آنها دست بردارند. هر کس بخواهد می‌تواند از نهرهای عمومی برای زمین خود آب بردارد ولی نباید به چشمه‌هایی که آشکارا از آنِ دیگران است آسیب برساند. و او حق دارد آب را از هر راهی که می‌خواهد به زمین خود برساند، به شرطی که از راه خانه یا پرستشگاه یا گورستان نگذرد. ولی باید مراقب باشد که در ساختن قنات و نهر آسیبی نرساند.

(Plato's *Laws*, translated by B.Jowett, Books, New York, Random House Inc., 1937, p.411.

*. ابزارهای شهر: ابزارهایی که برای نگاهداری و شکوفایی شهرها لازم است (یاداشت دکتر بدوی).

۲. با توجّه به مالیات، به دلیل‌های گوناگون، هر کسی باید مقدار دارایی‌اَش معیّن باشد ساکنان هر بخش، سیاهه‌ای از فراورده‌های سالانهٔ خود به دشتبانان

عوارض و مالیات و گزیه و این بر دو گونه است: یکی، آنکه برای همکاری گرفته می‌شود و دیگری، برای آموزش و پرورش کودکان تا در مسیری برخلاف آنچه قانون‌گذاران و مردان اخلاق، مردم شهر و قوانین آنان را پیش می‌برند، گرایش پیدا نکنند. آنگاه، دربارهٔ کیفرها و پاداش‌ها سخن گفته است و اینکه کیفرها بر دو گونه است: دسته‌ای سرپیچی و نافرمانی و دسته‌ای دیگر، پدید آوردن آنچه با قانون سازگار نیست. اگر از زیردست بزهی سرزند، بر رئیس است تا او را به کیفری رساند که قانون‌گذار بزرگ برای آن بزه پیش‌بینی کرده است. اگر بزهی از رئیس سرزند، بز دیگر سران است تا برای کیفر رساندن و پشیمان گرداندنش به آنچه در خور حال است، گرد آیند، زیرا اگر از چنین کاری غفلت شود به ویرانی و تباهی شهر خواهد انجامید.[1]

سپس، به موضوع روزی‌های شهروندان پرداخته است و در این باره مانند آنچه گذشت به گونه‌ای شایسته و بایسته، به درازا سخن رانده است، جز آنکه آنچه را در آغاز گفته بود همگانی بود و این بار به گونه‌ای ویژه یادآور شده است.

سپس، به کار خنیاگران و سران و رهبران موسیقی پرداخته است، زیرا این پرداختن و توجّه نیز در هر روزگاری واجب است[2] ولی در آن

خواهند داد. در این راه، دو گونه ارزیابی [برای گرفتن مالیات] خواهد بود: کارگزاران عمومی می‌توانند مالیات را بر پایهٔ تمام دارایی یک فرد یا مقدار فراوردهٔ یک سال محاسبه کنند. در صورت دوم، آن اندازه از فراورده که هر کس باید به سفرهٔ همگانی بفرستد به حساب نخواهد آمد.

(Plato's *Laws*, Book 12, p.527).

۱. هیچ بزهکاری نباید بی‌کیفر بماند؛ حتّی اگر برای بزهی تک و مشخّص، یا اگر از کشور گریخته باشد.

(Plato's *Laws*, Book 9, p.601, Edition 1937).

۲. ما عقیده داریم که هر موسیقی، مایهٔ نمایش و تقلید است و آن تقلید زیبایی است.

روزگاران توجّه بیشتری می‌شد. خنیاگران دو دسته‌اند: دسته‌ای که به جنگاوری و کارهای رزمی برمی‌انگیزانند و دستهٔ دیگر، که [تکاپوی آنان] به انگیزش کارهای صلح آمیز و سرگرمی و شادمانی می‌انجامد. بر

(Plato's *Laws*, Book 12, p.668).

[می‌گوییم همهٔ آهنگ‌ها و حرکاتی را که، خواه در زندگی واقعی و خواه در تقلید هنرمندانه، فضیلت روح یا زیبایی بدن را نمایان می‌سازند، بی‌استثنا باید زیبا شمرد. قوانین، کتاب دوم، ص ۲۰۶۷].

اهمیّت ابزار آموزش و پرورش بدان اندازه است که افلاطون مرد تربیت شده و فرهیخته را کسی می‌شناسد که خواندن و پای‌کوبی را به درستی آموخته است؛ در حالی که شخص تربیت نشده در آثار فلسفی‌اَش کسی است که در گروه موسیقی و دسته جمعی (کُر) از این هنر بی‌بهره است. افلاطون سراسر کتاب دوم قوانین را به این مطلب ویژگی می‌دهد.

(Marrew, *Plato's. Createn City*, p.302).

شایان یادآوری است که فارابی کتابی بزرگ و پر برگ زیر نام الموسیقی الکبیر نگاشته است و همچنین، ساخت ابزاری به نام «قانون» به او پیوند گرفته است.

[آتنی: پس به عقیدهٔ ما کسی که از خواندن و رقصیدن لذّتی نبرده، از تربیت بی‌بهره است؟ و به عکس از تربیت، آن کس برخوردار است که در بزم‌های رقص و شادمانی به اندازهٔ کافی شرکت داشته؟ کلینیاس: آری. آتنی: بنا بر این کسی که از تربیت بهرهٔ کافی گرفته است، باید بتواند خوب برقصد و خوب بخواند. قوانین، کتاب دوم، ص ۲۰۶۵]. نخست، بگذار از قوانین مربوط به موسیقی بگوییم. باید گفت چنان نغمه‌ای به خاطر آن است که می‌تواند از آغاز بر رشد روند آزادی اثر بگذارد. موسیقی در گذشته به انواع و شکل‌های خاصی تقسیم می‌شد. نوعی شامل دعاها و نیایش خدایان بود که سرود نامیده می‌شد و نوع دیگر و برعکس، مرثیه نام داشت که به هنگام گریه و زاری به کار می‌رفت. گونهٔ دیگر، ویژهٔ جشن تولد دیونیزوس (Dionysus) بود که به عقیدهٔ من «سرود مستانهٔ پرستندگان دیونیزوس» [دیترامب] نام داشت. آنان واژهٔ واقعی «قوانین» یا «نومُس» یا نوع دیگر نغمه را به کار می‌بردند و آن اصطلاح "Citharoedic" را می‌افزودند. [کیثَروئدیک واژه‌ای است یونانی برای ابزار موسیقی به شکل سه گوشه که هفت تا یازده تار دارد. به احتمال، این ابزار با سی‌تار هندی بی‌همانند نیست. مترجم].

(Plato's *Laws*, Book 3, p.474, New York, 1937 B.Jowett ترجمهٔ).

قانون‌گذاران و سران است تا با گذاردن قوانین شایسته و بایسته، به‌کار آنان سر و سامانی دهند.

گفتار هفتم

در این گفتار، او [افلاطون] به بیان موضوع مجموعه‌هایی پرداخته است که قانون‌گذاران باید قوانین را بنگارند تا در روزگار خودشان و پس از سپری شدن زندگانی‌شان، مرجعی باشد برای دسترسی به آنها.

او به‌گستردگی دربارهٔ این کار بایا و ضروری سخن گفته است. سپس، مجموعه‌های قانونی را چنین بخش کرده است: پاره‌ای یک باره در آغاز پدیداری‌شان گرد و نوشته می‌آید و برخی کم کم. دسته‌ای دیگر، تمام آن در پایان قانون‌گذاری و ساماندهی مقرّرات و ثبت و ضبط کار قوانین‌شان یک‌جا نگاشته می‌آید. سپس، او یادآور شده است که مجموعهٔ قانونی که در آغاز یک باره گرد آمده است مانند شیء سخت و استوار است که گاهی به دگرگونی و تبدیل تدریجی نیازمند است و در جای دیگری از این کتاب از آن سخن به میان آمده است. چه بسا این کار حتّی نزد کودکان و تازه‌کاران در کار قانون‌گذاری نکوهیده و زشت به شمار آید و امّا آنچه کم کم نوشته آید زیبا و نکوست. و آنچه واپسین دسته یک‌جا گرد آید، برداشت از آن رسا و گویاست. او یادآور شده است که باید سخنان و کلماتشان به‌گونه‌ای باشد که نه از حقّ کسی و نه از حقوق اندیشه‌کنان و برداشت‌کنندگان معانی آنها چیزی بکاهد. آنگاه، او [افلاطون] در این باره نمونه‌هایی از شعرهای شاعرانی را آورده است که سخنان برخی از قانون‌گذاران گذشته را بازگو کرده‌اند و از آن کلمه‌های اندک که معناهایی سرشار در بردارند، در شگفت شده‌اند. آنگاه، در این باره سخن گفته است که چه بسا این سخنان، پیچیده و دور از ذهن می‌نمایند و شهروندان به آموختن و از بر کردن آنها نیازمندند.

گاهی هم چه بسا آن سخنان دور از ذهن نیستند و شهروندان به همگی آنها آشنایند. در این باره نمونه‌هایی از کتاب‌های سرشناس پیشین خویش آورده است. سپس [افلاطون] سخن را به آوردن پیشه‌های سودمند کشانده است و نیکوترین چیزی که به درازا یا کوتاهی باید بگوید گفته است. آنگاه اندرزهایی آورده است که اگر شهروندان بشنوند دل‌هایشان نرم، فروتن و غمین گردد و برایشان دل نازکی و نرمی برجا گذارد. سپس، نمونه‌هایی آورده است از مردمی که جان سپرده‌اند و نشانه‌هایی از آنان برجا نمانده است و تنها نامی از آنان مانده است یا از چهار پایان و اوضاع آنها، که شهروندان از این نمونه‌ها پند می‌گیرند. آنگاه از مسائل و امور تازه، که خردها در آن سرگردانند، سخن گفته است و از سودمندی‌هایشان مطالبی شگفت‌آور شرح داده است: یکی، آنچه در سرشت‌های تازه کاران و بی‌تجربگان است و بیشتر مردم گرایش به شناخت سخنانشان دارند ولی، به آسانی ژرفای آنها را درنمی‌یابند. دیگر، آنچه شگفتی خویش را از امری تازه نشان می‌دهند. دیگر، آنچه ماندگاری قانون بستگی به پایندگی بررسی و ژرف‌نگری در بیرون کشیدن معانی آن مسائل تازه و شگفت‌آور دارد. سپس، به دنبال آن از نگاشته‌هایی زبانزد در نزد مردم آن شهرها، که در معانی آنها به بررسی و درنگ می‌پرداختند، سخن به میان آورده است. آن نگاشته‌ها چنان زبانزد بودند که شاعرانی مانند هومر (Homer) و دیگران نام آنها را آورده‌اند.

سپس [افلاطون]، به معنای دیگری رو کرده است و به گستردگی به بیان آن پرداخته است و آن اینکه بر قانون‌گذار است تا شهروندان را به پاسداری از آن سخنان و آموزش آنها وادارد و این کار را از مهم‌ترین دستورهای قانون خویش قرار دهد. سپس، به آوردن معنای دیگری از کار قانون‌گذاری پرداخته است و آن اینکه هر کدام از آنان نباید آنچه را

قانون‌گذار پیشین نهاده است، نادیده، بگیرد.[۱] اگر به تفسیر دستور و حکمی از دستورها و احکام قوانین گذشته نیاز افتد بایستی دربارهٔ تغییر قانونی که قانون‌گذارِ پیشین گذارده است، به شهروندان توضیح دهد و بگوید چرا به تغییر رسم‌ها و عرف و آیین‌های آنان دست یازیده است. آنگاه پس از آن، به جایگزینی [قانون] که [این کار] سازگارتر است پرداخته است و در این باره بسیار گسترده سخن گفته است.

آنگاه، او به شرح وظیفهٔ قانون‌گذاران آینده پرداخته است و گفته است که هر گاه قانون‌گذار آشکارا از آمدن قانون‌گذار دیگری پس از خود سخن بگوید، برای شهروندان دل مشغولی خواهد آفرید، به ویژه برای بی‌تجربگان و کارندانان که دلواپس خواهند بود. [افلاطون] آنان را در این زمینه فرا خوانده است که کمتر بگویند قانون‌گذار آینده برایشان قانونی خواهد آورد. سپس، شرح داده است که باید قانون‌گذار از این ادعّا که البتّه به هیچ رو پس از او قانون‌گذاری نخواهد بود نیز بپرهیزد. زیرا، اگر چنین سخنی از او رواج یابد و پس از چندی مردم ببینند که قانون‌گذار دیگری آمده است، انگیزه‌ای خواهد شد تا هر قانونی را نپذیرند ـ قانون او و قانون گذشته و قانون آینده را ـ و آنها را دروغ انگارند و وانهند. قانون‌گذار باید در میان مردم، راهی میانه ـ راهی میان نادیده گرفتن و گفتن ـ برگزینند. برای نمونه، این نکته را به روشنی بیان دارد که برای او و قانونش، با کهنه شدن این دستورها و آیین‌ها و با گذشت زمان و تباهی مردم، یادگیری خواهد آمد. اگر از او پرسیدند: آیا آن کس، در دانش، مانند اوست؟ او به انکار برخیزد، زیرا چنین انکاری زیانی به او نخواهد

---

۱. قانون‌گذار باید فیلسوف باشد و قوانین را بداند و باید از آن قوانین و احکامی که قانون‌گذاران پیشین نهاده‌اند، پشتیبانی کند (فارابی، رسالة فی آراء اهل مدینة الفاضلة، متن تازی، ویراستهٔ دیتریسی، لیدن، ای. جی. بریل، ۱۸۹۵ م، ص ۶۰).

رسانید. دراین باره، [افلاطون] از آن شهرها و قانونگذارانش نمونه‌هایی آورده است.

سپس، به بیان این نکته پرداخته است که آیین‌ها (قوانین) دو دسته‌اَند: دسته‌ای، برابر نیاز زمان و اوضاع و احوال شهرها، یکی پس از دیگری به دست قانونگذاران به زودی تغییر می‌یابند. دستهٔ دیگر، قوانینی که تغییر و جابجایی نمی‌پذیرند. و این طبیعی است. او دراین باره به درازا سخن گفته است و دراین باره نمونه‌هایی از سوی خویشان و نزدیکان و نعمت ناسپاسی آنان و مانند آن آورده است.

المقالة السادسة

قد عزم فی هذه المقالة علی أن یبیّن أن المدینة الفاضلة هی التی یکون رؤساؤها و رئاستها مرتبة[1] ترتیبا حسنا طبیعیا. فان المدینة متی عدمت هذا المعنی لا یستقیم امرها. و صاحب الناموس إن لم یرتب الرؤساء و الحکام و الاصحاب ترتیبا طبیعیا، فانه تلحقه فی أول الامر سخریّة و یصیر ضحکة وفی آخر الامر یلتوی علیه امره و یفسد ناموسه؛ و فی فساد النوامیس فساد المدن.

ثم أخذ یبیّن أن أهل هذه المدینة إذا کانوا جُهّالاً و غیر محتنکین و صبیاناً فقلّما[2] یقبلون تلک السیاسات و ذلک الترتیب الذی یأتی به أصحاب النوامیس. ثم بیّن وجه الحیلة فی قبولهم. و أشار إلی (أن) تلک المدینة لا تخلو: إما أن تکون عتیقة، أو جدیدة. فإن کانت عتیقة، فإن الامر لصاحب الناموس فیها أسهل: لما قد مضی فیها من النوامیس المتقدمة التی قد بقیت عندهم منها آثار فی طبائعهم لها أماکن، فتصیر تلک توطئةً

---

۱. ل، ج: مرتبا.
۲. ل، ج: قلما.

للناموس الأخير. و إن كانت جديدة، فالأمر فيها عسير قليلاً. و ذلك أنه يجب أن يتخيّر من رجالها أناساً لهم طباع متهيئة لقبول النواميس، فيتواطأ صاحب الناموس معهم و يمكّن فی نفوسهم السّنن و يستعين بهم، و يتقوی علی غيرهم. و إن صادف أقواماً من أهل مدينة أخری قد شاهدوا النواميس و عرفوها، فليستعِن بهم علی أهل مدينته، إذ هم أيضاً من بنی جنسهم، فيفشون هذا فی المدينة نفسها مع مدينة أُخری. فاما الامر فی الاسنان، فكذلک أيضاً يجب أن يستعان بالمحتنكين الجيّدی الطباع علی من دونهم من الصبيان و الجُهّال. فإذا صادف صاحب الناموس امثال هؤلاء، فليرتب كلّ واحدٍ منهم بحيث ينبغی له أن يرتب، و فی أليق الاشياء به؛ و ليلق إليه من السّنن ما يعلم أنه يمكنه أن يقوم بموجبها و يقدر علی القيام بها و هذا[1] الذی ذكرناه هو معنی مارمز به فی تلک الامثلة من أهل قريطس و المدن الأُخری التی ذكرها و الالواح[2] و الاسواق و غير ذلک. و قد أطنب فيه: من ذكر المدينة كيف تتخذ إذا[3] انشئت من أول الامر، و كيف يرتب فيها الناس، و كيف ترتب أرزاقهم، و ما يحتاجون إليه، و كيف ترتب أعمالهم فی أعمارهم: فان الامر و العمل الذی يقوم به المشائخ و يصلحون له لا يقوم به الشبّان و لا يصلحون له. و قد بيّن ذلک بكلام مشبع شافٍ.

ثم بيّن أنه من الواجب ــ بعد ترتيب أهل المدينة ــ أنّ يرتب أصحاب الحروب و رؤسائهم و مدبّريهم، فان الحروب من أعظم أسباب المدن ثم ذكر معنی آخر فی الترتيب، و هو أن الترتيب ربما لم يقع فی أول الامر علی غاية الصواب. فاذا رأی بعض الرؤساء غير ناهض و لاكاف بالامر الذی هو بصدده، و.وجد غيره أحذق منه و أنهض بالامر ــ فلا يتوان فی عزل الاول عن ذلک الامر و ترتيب الثانی مكانه ليجری الامر علی غاية ما يمكن من

۱. ل، ج: «هو» ــ و هذا تحريف.
۲. أی الواح النواميس او القوانين.
۳. ل: تتخذ اذا شيت. ج: تتخذ اذ انشئت.

الجودة و الاستقامة، فان (عدم)[۱] مراعاة الحق فی مثل هذا المکان مما یضر.

ثم أومأ إلی انه یجب أن یعنی عنایة تامة بأمر الوزراء و اهل التجارب و اصحاب الرأی و التدبیر لوقت المشاورة، سواء کانوا فی حرب أو سلم. فانه لا غنی بأصحاب النوامیس و لا بأهل المدن عن امثال هؤلاء. فترتیبهم واجبٌ ضرورةً فی صلاح المدن. و بیّن ایضاً ان الکرامات التی یلزم بها هؤلاء المرتَّبون تختلف: فمنها کرامة اولی مثل العزّ النفسانی و الاجلال، و منها کرامة ثانیة، کالنفع؛ و منها کرامة ثالثة کالوعد الجمیل؛ و منها کرامة رابعة، کاظهار الایجاب و السمت[۲] بغیر القول. و أما أهل الحرب فلهم کرامات نفعیّة مالیّة، و لهم ترتیبات علی المقدار. فینبغی ان یحتفظ بعهذه کلها جیداً. ــ و بیّن أیضاً ان الواجب علی الرؤساءِ ان یقابلوا[۳] اصحاب الکسل و العناد: بدل الکرامات بالغرامات، لیستقیم امر المدینة. فان الکرامات و الغرامات متی لم ترتب الترتیب الطبیعی الذی به یعطی کل ذی حق حقه، دعا ذلک إلی فساد الناموس.

ثم اشار الی معنی لطیف فی باب الترتیب، و هو ان المساواة تورث الصداقة و کلاهما مؤثران. فلا یظننّ ظانٌّ بان المساواة هی ان یجعل العبید و الاخسّاء فی الرتبة و الکرامات کالاحرار و الافاضل. بل المساواة هی ان ینزّل کلّ منهما المنزلة و الکرامات کالاحرار و الفاضل. بل المساواة هی ان ینزّل کلّ منهما المنزلة التی یستحقها. و إن هذه المساواة هی التی تورث المحبة و الصداقة. ثم ذکر معنی آخر نافعاً، و هو ان جماعة ممن کانوا فی

---

۱. یقتضی المعنی هذه الزیادة المهمة، و قد ترک ج النص کما هو! اللهم الا اذا فهمنا من کلمة «حق» هنا: الحق المکتسب لمن یشغل الوظیفة فعلاً. ولکن هذا تأویل بعید.

۲. ل: السمة ــ و قد قرأها ج: الهیبة!

۳. ج: یقاتلوا

القدر و الرتبة سواء، ربما عرض امر يحتاج فيه[1] إلى تفويض أمرٍ ما الى احدهم دون صاحبه، فتقع هناک مشاجرة و تغيّر قلب: ففی مثل هذا الموضع ينتفع بالاشياء البختية و الاتفافية وما اشبهها. فعلى صاحب الناموس ان يعنى بهذا الموضع عناية تامة.

ثم بيّن امر الجود و البخل فی باب النفقات: إذ إعطاء[2] أرزاق الناس مع اختلافهم و بحسب نفقاتهم و سماحتهم بها هو من أصعب أسباب السياسة. و ذلک أن الذی يأخذ أرزاقه، و لا ينفقها ليجدی نفعها على ما تحت يده، بل يجمعها لنفسه ــ فإن ضرره عظيم. و على الرؤساء أن يتفقدوا أمر أمثال هؤلاء ويتلطفوا فی منعه و حرمانه. و كذلک أمر المسرفين و قد شرح هذا المعنى شرحاً كافياً. و بيّن أيضاً أمر الفُسّاق من المزيدين فی نفقاتهم و أرزاقهم، إذ نفقاتهم و أرزاقهم تنفق فيما يولّد فی المدينة شروراً عظيمة الضرر، و فيما يضيع فلا ينتفع به.

ثم ذكر أمر الحفظة و الحرّاس. و هؤلاءهم نوعان: أحدهما حفظة المدينة كالجنود و طوّاف الليل و المحاربين، و الآخر حرّاس النواميس و السياسات كالحكّام و الواعظين و المدبّرين و أهل الرأی. و مثّل على ذلک بالسفينة فی البحر. و ذكر أيضاً منفعة أمر البرد[3] و ما فی ذلک من التيقظ و نفی التكاسل عمّا جعل إلى (المحافظة)[4] و تجريد الحراسة. و ذلک شرعٌ سواء، فان فی توظيف الوظائف نفعاً بليعاً تامّاً جداً. ــ ثم ذكر أمر العيون و الجواسيس الذين يردون على أهل المدينة من عند أعدائهم، فيسائلونهم. و امر بتعهد امرهم و التحرز منهم. ثم عدل الى ذكر جواهر الرجال، و امر فی ذلک امراً نافعاً، و هو ان ينتخب للامور المهمّة القريبة من أصحاب

---

۱. ل، ج: اليه.
۲. ل: اذا اعطى ــ و التصحيح فی ج.
۳. جمع: بريد: أی الرسل التی تنقل الاخبار و الرسائل.
۴. نقص فی ل تركه ج على حاله، و نرى اضافته.

النوامیس و من الرؤساء أیضا رجال لهم فی الحریة (قدم راسخة) لیکونوا من الشرور ابعد بطباعهم الجیدة.

ثم اشبع القول فی الترتیبات الطبیعیة. و معنی الطبیعیة هو ان یکونوا بمقدار الکفایة: إن مائة فمائة، و إن عشرة فعشرة، و إن واحداً فواحد ـ علی حسب المکان و الامر و الحال.

ثم شرع فی امر الخدم. و بیّن ان من الاسباب المهمة لاجل المدن امر الخدم. و هم صنفان: صنف منهم العبید و الاماء، و صنف آخر هم الحیوانات التی یحتاج الیها فی المدینة للسلم و الحرب. فواجب علی صاحب الناموس و علی الرؤساء من بعده ان یکون امرهم و تدبیرهم منهم علی بال فی وضع السّنن لهم و فیهم.

ثم وصف امر الماء: إذ لیس لاهل المدینة سبیل الی المقام دون ان یکون تدبیر میاههم علی غایة الصواب. و علی صاحب الناموس و الرؤساء ان یعنوا بأمر المیاه و مجاریها عنایة تامّة لیقسّطوها تقسیطا لا یکثر علی موضع و یعدم من موضع آخر، و یعطی بعض الناس و یحرم آخرون[1]. ثم ذکر امر النوافل فی باب التعاون[2] کالسقایات و الاسباب السبیلیة للمحاویج، فان ذلک من اعظم اسباب المدن و عمارتها و بقاء ذکرها. و علی صاحب السّنن و حکامها ان یتعهدوا هذه الاسباب غایة التعهد.

ثم عدل الی معنی آخر من اهم اسباب[3] المدینة، و هی الفروض التی ینبغی ان یؤخذ بها الناس، مثل الزکوات و الخراجات و الجزیة. و ذلک

---

۱. ل، ج: آخرین ـ و هو لحن.

۲. ج: المعادن ـ و هو تحریف شدید. السقایات: المساقی، القنوات التی تستخدم للری و الشرب. الاسباب السبیلیة: الامور التی یحتاج الیها أبناء السبیل و السالون فی الطرقات. المحاویج: المحتاجون، الفقراء. و المقصود: المرافق العامة.

۳. اسباب المدینة: الوسائل الکفیلة بحفظها و ازدهارها. الفروض: الضرائب.

على ضربين: احدهما ما يؤخذ للتعاون[۱]، و الآخر ما يؤخذ للتربية[۲] لاجل الصبيان كيلا يميلوا إلى ما عليه اهلُ النواميس و السيّر المخالفة لسير أهل المدينة و نواميسهم.

ثم ذكر امر الجرائم و العقوبات، و أن الجرائم صنفان: صنف منها التقاعد عن الطاعة، و الصنف الآخر إحداث ما لا يوافق السّنة. و إن كان من مرؤوس فعلى الرئيس ان يعاقبه بالعقوبة التى وضعها صاحبُ الناموس الأكبر على تلك الجريمة. و إن كان ذلك من رئيس فعلى الرؤساء الآخرين ان يستجمعوا على تأديبه و تأنيبه بما يوجبه الحال، فانه متى اهمل ذلك دعا الى خراب المدينة و فسادها.

ثم[۳] شرع فى ذكر أرزاق المدنيين. و أشبع القول فى ذلك بعد ما كان جرى، مما أشبه هذا، شأواً صالحا. غير أن ذلک الأول كان على سبيل العموم، و هذا الاخير على سبيل الخصوص.

ثم ذكر ما ينبغى ان يعنى به من امر رؤساءِ الموسيقاريين، اذ ذلك واجبٌ أيضاً فى كل زمانٍ، غير أن فى تلك الأزمنة كانت العناية بها أكثر فذكر أن ذلك صنفان: صنف منه ما يحثّ على الجهاد و أعمال الحرب؛ و صنف آخر ما يحث و يتأدّى إلى أعمال السلم و الأفراح. و واجب على صاحب النواميس و على الرؤساء ترتيب هؤلاء على ما توجبه النواميس.

---

۱. ج: للمعادن. و ترجمها tributa pro aquarum rivis !
ولسنا ندرى من أين أتى بهذا المعنى لكلمة: المعادن. و انما ترجم كما فى أُصل «النواميس» لافلاطون (۷۶۱ ب) لا كما فى تلخيص الفارابى هذا.

۲. قرأها ج: للمذلة! و علق فى الهامش: incertissimum (= مشكوك فيها جداً). و الصواب ما أثبتنا و يدل عليه قوله: «لاجل الصبيان» كما أن هذا الموضع يناظر فى النواميس ص ۷۶۵ د وفيه الكلام عن التربية.

۳. ل: صارا (!). و التصحيح فى ج.

المقالة السابعة

أخذ فی هذه المقالة یبیّن أمر التذاکیر التی لابد لأصحاب النوامیس أن یثبتوها لیکون المرجع إلیها فی زمانهم و بعد انقضاء أیام حیاتهم. و ذکر أن ذلک أمر ضروریّ، بکلام مشبع. ثم قسمها وقال إن منها ما یؤتی به دفعة فی أول ما أظهروا أمرهم، و منها ما یؤتی به شیئاً بعد شئ؛ و منها ما یؤتی به جملة فی آخر ما فرغوا من تشریع شرائعهم و ترتیب أحکامهم و استثبات أمر سننهم. ثم ذکر أن الذی یؤتی به فی أول الأمر دفعة کالمزیّف لما قد یحتاج إلیه من التغییر و التبدیل فی الشیء بعد الشیء علی ما قد جری ذکر مثله فی موضع (موضع) من هذا الکتاب. فربما صار ذلک وصمة عند الصبیان و غیراًلمحتنکِین علی السّنن. و أما ما یؤتی به قلیلاً قلیلاً فحسن جمیل؛ و الذی یؤتی به ـ أخیراً ـ جملةً فاستنباطه[١] بلیغ.

و ذکر أن أقاویلهم ینبغی أن تکون بحیث لا یبخس حقّ أحد ولا حقوق[٢] متأملیها و مستنبطی معانیها. ثم أتی علی ذلک بأمثلة من کلام الشعراء (ممن) حکوا[٣] أقاویل بعض أصحاب النوامیس القدیمة و تعجّبوا من احتواء تلک الألفاظ القلیلة علی المعانی الجمّة. ثم شرع فی أن یبیّن أن هذه الاقاویل ربما کانت مستبدعة یحتاج أهل المدینة إلی تعلّمها و التکلّف بحفظها. و ربما کانت (غیر) مستبدعة[٤] من جملة ما یعرفه أهل المدینة. و أتی علی ذلک بأمثلة من کتب قدیمة معروفة[٥] عندهم.

---

١. ج: أخیرا اجمله و احتیاطه بلیغ (!) ــ و کل هذا تحریف شنیع؛ و فی ترجمته اللاتینیة ترجم بعبارة لا شان لها بهذا النص.

٢. ج: (ولا حقه) من متأملیها. ل: متأملها.

٣. ج: حکموا

۴. ج أصلها هکذا: و ربما کانت مبتذلة ــ و لا حاجة لهذا، بل یکفی اضافة کلمة (غیر)

۵. ل: عنده ــ و التصحیح فی ج.

ثم عدل إلى ذكر أصناف ما ينبغى أن يكون مثبتاً[۱] فيها، بأحسن ما يكون من التفصيل و التخليص. ثم المواعظ التى إذا سمعها أهل المدينة لانت قلوبهم لها و خشعوا و حزنوا و أورثت قلوبهم رقةً و خشوعاً. ثم أتى بامثال يعتبربها أهل المدينة إما عن أناس قد (مضوا) و امحت آثارهم ولم يبق منهم إلّا الاسم، أو عن[۲] بهائم و أحوالها. ثم بيّن[۳] غرائب تتحير فيها الافهام، و وصف من فوائد هذه الغرائب أشياء عجيبة: أحدها ما فى طباع غير المحتنكين و أكثر الناس من الميل إلى ما عرف من أقاويلهم فلا يدركون كنهها إلّا بعسر؛ والاخرى ما يظهر فيهم من التعجب من الشىء البديع؛ و الاخرى ما فيه من بقاء الناموس ببقاء الخوض فى استخراج معانى تلك الغرائب. ثم أتبع ذلك بذكر كتب كانت مشهورة عند أهل تلك المدن يخوضون فى معانيها، فيشتهر ذلك حتى ذكرته الشعراء فى أشعارهم، مثل أوميروس و غيره.

ثم عمد إلى معنى آخر فبيّنه بكلام مشبع، و هو أنه يجب على صاحب الناموس أن يوجب على أهل تلك المدينة حفظ تلك الاقاويل و درسها و يجعل ذلك من أهمّ أحكام ناموسه.

ثم شرع فى ذكر معنى آخر من أمر أصحاب النواميس، و هو أن كل واحد منهم لا ينبغى له أن ينكر شيئاً مما أتى به صاحب الناموس الذى كان قبله. فإذا دعته ضرورة إلى تغيير شىء من أحكام النواميس المتقدمة، فليبيّن[۴] تبديل أهل تلك المدن ما قد أتت به أصحاب نواميسها و تحريفهم ذلك عن سننها و رسمها. ثم بعد ذلك بآخرة يشرع[۵] فى الإبدال. إنما (هذا)

---

۱. ل: مثبتة ــ و التصحيح فى ج.
۲. ل، ج: من.
۳. ل، ج: من.
۴. كذا يجب أن تقرأ فى ل. لكن ج قرأها: فليس ــ و لهذا اضطر الى اصلاحها الى: فلينكر.
۵. هكذا يجب أن تقرأ فى ل. و قد قرأها ج: شرع ــ و هو تحريف.

هو أوفق. و أطنب فی القول فی هذا الباب.

ثم عمد إلی تبیین أمر أصحاب النوامیس الذین یأتون من بعد. و ذکر أن صاحب الناموس متی صرّح باتیان واحد آخر من بعده شغل خواطر أهل المدینة، و خصوصاً غیر المحتنکین و قلوبهم بالانتظار. و دعاهم ذلک إلی قلّة الرغبة فی التمسک بما یأتیهم هو به. ثم إنه بیّن أنه ینبغی له أن یحذر کل الحذر من الدعوی بانه لا یکون بعده ألبتة بوجهٍ من الوجوه صاحب ناموس. فإن ذلک لو شاع منه ثم رأی الناس[1] ظهور غیره بعده علی مرّ الزمان، صار ذلک داعیة لهم إلی رفض جمیع النوامیس: ناموسه و ناموس من کان قبله و من جاء بعده، و تکذیبها و اطراحها. بل یجب علیه أن یجری معهم بین الإنکار و الإقرار طریقاً وسطاً، مثل أن یصرّح بظهور ناصر له و لناموسه عند دروس هذه الاحکام و السنن و علی طول الزمان و فساد الناس. فان سألوه: هل مثله فی الفضل؟ فلینکر ذلک لانه لا یضرّه. و أتی علی ذلک بامثلة من أهل تلک المدن و أصحاب نوامیسها.

ثم شرع بعد ذلک فی أن یبیّن أن السّنن صنفان: صنف یخصّ واحداً واحداً من أصحاب النوامیس بسرعة، و ذلک بحسب حاجتهم فی أوقاتهم و أحوال مدنهم؛ و سنن[2] لا تتغیر و لا تتبدّل، و هی طبیعیة. و أطنب فی القول فی هذا الباب، و أتی علی ذلک بأمثلة من قبل الاقارب وجحود النعم، و غیر ذلک.

---

۱. ل: الناموس ــ و التصحیح اقترحه کراوس فی ج.
۲. هذا هو الصنف الثانی.

تقابل افلاطون و ارسطو در اندیشهٔ سیاسی فارابی

حمید عنایت

ترجمهٔ علی مرتضویان

چنان که می‌دانیم، فارابی نخستین متفکر مسلمان بود که عقاید سیاسی افلاطون و ارسطو را در قالب مفاهیم و مقولات اندیشهٔ اسلامی بیان کرد.[۱] پیش از او، بحث‌های فکری و سیاسی در میان مسلمانان بیشتر به مناقشه بر سر بعضی مسائل سیاسی خاصّ محدود و منحصر می‌شد، مانند دعوی علی(ع) بر اینکه جانشین بر حقّ پیامبر(ص) است، قتل عثمان، و مشروعیّت تصمیم علی(ع) در ارجاع مسئلهٔ اختلافش با معاویه به حکمیّت. حتّی معتزله به عنوان نخستین مسلمانانی که باب اندیشهٔ فلسفی را در اسلام گشودند ظاهراً علاقهٔ چندانی به بنیادی‌ترین مسائل علم سیاست، مانند غایت زندگی سیاسی، ویژگی‌های آرمانیِ زمامدار، یا

---

۱. برای مقدّمه‌ای دربارهٔ تأثیر افلاطون و ارسطو در فلسفهٔ سیاسی فارابی بنگرید به

Erwin J.Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge University Press, 1962, pp.122-142;

بخش‌هایی از این کتاب محسن مهدی هم مفید است:

Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle

نویسندهٔ دیگری دربارهٔ مسئلهٔ مورد بحث ما در این مقاله سخن نگفته است.

رابطهٔ بین اخلاق و سیاست، نداشتند.

بین این دو متفکر بزرگ یونان، بی‌گمان افلاطون بیشترین نفوذ را بر دیدگاه سیاسی فارابی داشته است. امّا نفوذ ارسطو را هم به هیچ روی نباید دست‌کم گرفت. این واقعیّت که هنوز نشانه‌ای در دست نیست که اثبات کند مسلمانان با سیاست ارسطو آشنا بوده‌اند، معمولاً مبنای این استدلال گرفته شده است که سهم ارسطو در پیشبرد فلسفهٔ سیاسی اسلام ناچیز و حتّی، به گمان شماری از محقّقان، هیچ بوده است.[1]

امّا چنین به نظر می‌رسد که این داوری، هم سست و هم شتابزده است. نخست اینکه، برخلاف عقیدهٔ رایج در میان محقّقان، شواهدی در دست است که نشان می‌دهند مسلمانان دست‌کم اندک اطلاعاتی از سیاست ارسطو در اختیار داشته‌اند. شلومو پینس خاطرنشان می‌کند که کندی "در رسالهٔ فی کمیت کتب ارسطاطالیس از سیاست نام برده است"؛ و به گفتهٔ فرانتس روزنتال "ابن‌سینا هم در رسالهٔ فی اقسام العلوم 'ارجاعی مبهم' به آثار افلاطون و ارسطو دربارهٔ سیاست دارد". حتّی در نسخه‌هایی از احصاء العلوم فارابی 'ارجاعی مشکوک' به سیاست ارسطو دیده می‌شود. از این گذشته، بعید نیست در آینده ردّپاهایی از آشنایی مسلمانان با سیاست ارسطو به دست آید.[2] دوم اینکه، حتّی اگر فرض کنیم مسلمانان با سیاست آشنا نبوده‌اند، این بی‌خبری با شرح و تفسیر فارابی، ابن‌رشد و ابن‌باجه بر اخلاق نیکو ماخُس تا اندازه‌ای جبران شده است.[3]

بنا بر این، این فرض که اندیشهٔ سیاسی فارابی دارای دو پایهٔ مشخّص

---

۱. این نظر که آراء ارسطو در فلسفهٔ سیاسی فارابی، سهمی نداشته است در نشست بعد از ارائهٔ این مقاله [به صورت سخنرانی] توسط استاد عبدالرحمن بدوی با بیانی قاطع عنوان شد.

2. Franz Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedem*, Leiden, E.J.Brill, 1960, pp.31-32.

3. E.I.J. Rosenthal, *op.cit,* p.114.

یکی افلاطونی و دیگری ارسطویی است، دور از واقعیّت نیست. امّا فارابی صرفاً از موضعی انفعالی به معرّفی اندیشه‌های بیگانه به مسلمانان نپرداخت. او نه فقط اندیشه‌های فیلسوف بزرگ یونان را با مفاهیم قدرت، اقتدار و قانون از دیدگاه اسلام درآمیخت، بلکه کوشید از رهگذر این کار ترکیبی نو فراهم آورد که از اندیشهٔ اصیل و خلّاق او سرچشمه می‌گرفت.[۱]
پیداست که در بحث از فلسفهٔ سیاسی افلاطون و ارسطو، با دو دستگاه فکری متفاوت و در واقع متضاد سر و کار داریم. افلاطون پندارگرایی سرسخت و ایده‌گرایی پرشور بود و این روحیّه، حتّی پس از تحمّل نومیدی‌ها و شکست‌ها در کار سیاست و فرارسیدن دورهٔ پختگی، همچنان دوام آورد.[۲] از آنجاکه افلاطون به امر کلّی به منزلهٔ گوهر و حقیقت امور جزئی باور داشت، پیوسته آرزومند یافتن قواعد و سرمشق‌های مطلق در زندگی سیاسی بود؛ و این واقعیّت که برپا داشتن چنین اصول و معیارهایی در عمل ناممکن و از حوصله و توانایی آدمیان بیرون است، هیچ تأثیری در رویکرد آرمانخواهانه‌اش به سیاست به‌جا ننهاد.[۳] از این گذشته، او فقط فیلسوفان را که به درک حقایق کلّی نائل

1. Richard Walzer, *Greek into Arabic*, pp.18-23, 206-19.

۲. دربارهٔ تحوّل اندیشهٔ سیاسی افلاطون بنگرید به مقدّمهٔ جی.ب.اسکمپ بر ترجمه‌اَش از رسالهٔ مرد سیاسی. انتشارات راتلج و کیگان پُل، لندن، ۱۹۵۷م، صص 26-66.

۳. «گفت: فهمیدم. به عقیدهٔ تو کشور او همان کشوری است که ما ساعتی پیش بنیان نهادیم و تنها در عالَم اندیشه جای دارد. زیرا تا آنجا که می‌دانم چنان کشوری در روی زمین نمی‌توان یافت. گفتم: شاید آن کشور، نمونه‌ای است الاهی که در آسمان برپا کرده‌اند تا کسانی که دیده‌ای بینا دارند چشم به آن بدوزند و به پیروی از قوانین آن، کشور درون خود را سامان بخشند. ولی برای آنان فرقی نمی‌کند که چنان کشوری در روی زمین هست یا خواهد بود یا نه. بلکه همواره فقط از اصول و قوانینی که در آن جاری است پیروی می‌کنند نه از اصول دیگر».

Plato, *The Republic*, translatee by H.D.P.Led, Penguin Books, 1955, p.369.

[این قطعه از ص ۱۲۴۸ دورهٔ آثار افلاطون (ترجمهٔ محمّدحسن لطفی، تهران، انتشارات

شده‌اند، در برابر کسانی که غرق در امور جزئی‌اَند، برای تحقّق جامعهٔ کمال مطلوب شایسته و توانا می‌داند.

از سوی دیگر، ارسطو عملگرایی ثابت‌قدم، و کمینه‌گرایی صمیمی بود که می‌خواست از موضعی بی‌طرف به مشاهدهٔ واقعیّات سیاسی بپردازد. او، برخلاف افلاطون، می‌کوشید از راه مطالعهٔ امور جزئی به حقیقت دست یابد و به قول ارنست بارکر "میل به استقرا او را وامی‌داشت تا همهٔ داده‌های موجود را گردآوری و فهرست کند.[۱]" امّا همواره آماده بود تا امر آرمانی را به سود امر ممکن یا امر واقع اصلاح و تعدیل کند؛ و این شیوهٔ کار تا اندازه‌ای از این باور او سرچشمه می‌گرفت که فلسفه باید فرآوردهٔ تجربهٔ عملی باشد نه تفکر شهودی. بنا بر این، او ضمن آنکه "حکومت بهترین‌ها" (حکومت اشراف) را حکومت کمال مطلوب می‌دانست، از حکومت طبقهٔ متوسط به منزلهٔ بهترین حکومت ممکن جانبداری می‌کرد.

دیگر اختلافات میان این دو فیلسوف مانند دیدگاه تک‌بینی افلاطون و طرح او برای برپاداشتن جامعه‌ای اشتراکی در برابر دفاع ارسطو از جامعهٔ کثرت‌گرا و مالکیّت خصوصی، با همهٔ اهمیّتی که دارند، از حوصلهٔ این مقاله بیرون‌اَند.

چطور فارابی توانست این دو دستگاه فکری متضاد را در منظومه‌ای یکپارچه و هماهنگ گرد آورد؟ تا آنجا که نگارندهٔ این مقاله اطلاع دارد در هیچ یک از مطالعاتی که تاکنون دربارهٔ فارابی صورت گرفته به این مسئله پرداخته نشده است. شاید کسانی بر این گمان باشند که فارابی در کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین در مقام جمع بین این دو نظر برآمده است. امّا در

خوارزمی، ۱۳۶۷ ش) نقل شد / مترجم]

1. Ernest Barker's Introduction to Aristotle's *Politics*, Oxford at the Clarendon Press, 1946, p.XXVII.

این رساله هیچ جا، مگر در یک مورد که به آن خواهم پرداخت، به اختلاف عقیدهٔ سیاسی بین افلاطون و ارسطو اشاره نمی‌کند. برعکس، تحت تأثیر مکتب نوافلاطونی می‌کوشد میان آراء آنها دربارهٔ موضوعاتی چون ارزش زندگی اینجهانی، استقرا و قیاس، سرشت بینش مادی، حدوث و قدم جهان، و پاداش و کیفر در آخرت، آشتی برقرار کند. امّا چنان‌که ای.آی.ج روزنتال گوشزد کرده است، به احتمال قوی، نیّت فارابی از نگاشتن این رساله بیشتر "برقراری تعادل میان فلسفه و وحی به منزلهٔ شرط لازم سازش میان فلسفه و اسلام"[1] بوده است تا ایجاد هماهنگی میان عقاید دو فیلسوف.

برای پاسخ گفتن به پرسش بالا، می‌کوشم گزارشی کوتاه از مفاهیمی که فارابی از دو فیلسوف یونانی برگرفته است ارائه کنم. زیرا به گمان من انتخاب مفاهیمِ بخصوص و نیز چگونگی درآمیختن آنها با یکدیگر، نشان دهندهٔ خلاقیّت و هم روش او در برقراری‌سازی میان دیدگاه‌های افلاطون و ارسطو است.

فارابی طرح حکومت کمال مطلوب و نیز خصوصیّات اصلی "جامعهٔ جاهلیه" را از افلاطون گرفته است. همچنین در طرح او، فرمانروای کمال مطلوب برگرفته از شهریار ـ فیلسوف افلاطون است که فارابی آن را با خصوصیّات امام [شیعیان] یا خلیفه [اهل سنّت] درمی‌آمیزد.[2] دلایلی که برای این کار می‌آورد تا اندازه‌ای بازتاب استدلال‌های ارسطو و تا حدودی برخاسته از عقاید خود فارابی در مقام متفکری مسلمان است.

---

1. E.I.J.Rosenthal, *op.cit*, p.122.

۲. او هرچند که از واژهٔ "خلیفه" یاد نمی‌کند، امّا، برخلاف نظر والتسر (*Greek into Arabic*, p.22) واژهٔ "امام" را به کار می‌برد. بنگرید به ترجمهٔ تحصیل السعادة فارابی در این اثر:
Mahdi & Lerner, *Medieval Political Philosophy*, Free Press, New York, 1967, p.78 ff.

اعتقاد به اسلام به منزلهٔ راه و رسم کلّ زندگی ایجاب می‌کند که خلیفه یا امام پیروانش را به سعادت مادّی و معنوی رهنمون شود. فارابی از این مقدّمه به سادگی به این نتیجه می‌رسد که قوهٔ رهبری مشتمل بر کمال در فضایل چهارگانهٔ نظری، اخلاقی، عقلی و عملی، همراه با قوهٔ اقناع و قوهٔ تخیّل قوی است.[۱]

نتیجهٔ قهری باور فارابی به آرمان شهریار ـ فیلسوف آن است که کلّ جامعهٔ بشری را به دو گروه برگزیدگان و عوام، بخش می‌کند. از این بخش‌بندی گریزی نیست زیرا افراد بشر "بنا بر سرشت خود از حیث قوا و استعدادهایشان نابرابرند".[۲]

گروه برگزیده کسانی را دربرمی‌گیرد که از "سرشت انسانی و طبیعی پاک و سالم" برخوردارند و به تنهایی می‌توانند به سعادت دست یابند. از سوی دیگر، مردم عادی به درجات متفاوت از شناخت حقیقت، یا به گفتهٔ فارابی از "درک و دریافت معقولات اوّلیه" ناتوانند و از این‌رو به راهنمایی برگزیدگان نیاز دارند.[۳]

امّا در این مورد بین دیدگاه‌های فارابی و افلاطون تفاوتی ظریف وجود دارد. جامعهٔ کمال مطلوب افلاطون دارای ساختار طبقاتی خشک و انعطاف‌ناپذیری است که در آن موانعی نفوذناپذیر فرمانروایان و یاوران را از توده‌های مردم جدا می‌کند. در جمهوریّت تدابیری چند برای حفظ خلوص و سلامت نژادی فرمانروایان، خلاصی از فرزندان معیوب طبقات فرودست، و از بین بردن همهٔ کسانی که به بیماری‌های درمان‌ناپذیر یا عقب‌ماندگی ذهنی مبتلا هستند، اندیشه شده است.[۴] از این گذشته، در

---

۱. الفارابی، کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة، بیروت، ۱۹۵۹م، ص ۱۰۵ به بعد.

2. Alfarabi, "The Political Regime" in *Political Philosophy in Islam*, op.cit, p.35.

3. *Ibid*.

4. *Republic*, p.152, also p.216.

طرح افلاطون دربارهٔ دگرگونی‌های اقتصادی و آموزشی، توده‌های مردم یکسره نادیده گرفته شده‌اند. همهٔ توجّه افلاطون معطوف و متمرکز بر سلامت عقلی و یکپارچگی زمامداران یا پرورش سجایای ممتاز آنان است. دست‌کم برداشت ارسطو از آثار استادش چنین بوده است، و هم او است که در سیاست هیچ فرصتی را برای نقد آرای استادش، البتّه بدون ذکر نام، فرو نمی‌گذارد.[۱]

فارابی در طرح مدینهٔ فاضلهٔ خود ساختار اجتماعی به مراتب انعطاف‌پذیری را پیشنهاد می‌کند. در این ساختار از طبقات اجتماعی کاست‌گونه خبری نیست، یا دست‌کم در نظام پیشنهادی او گریز راه‌هایی گوناگون برای تحرّک اجتماعی افراد تعبیه شده است. البتّه که او هم مانند افلاطون برای مدینهٔ فاضله‌اَش رئیس اوّل در نظر گرفته است که اگر نه در اتّصال، که در اتّحاد با خداست، و هیچ یک از افراد مردم عادی نمی‌تواند به مرتبهٔ او دست یابد.[۲] همچنین، اوقاعدهٔ "هرکس یک پیشه" را برای شهروندان مدینه می‌پسندد تا هر کس همهٔ هوش و توانایی‌های خود را وقف پیشه‌اَش کند. امّا طرح فارابی با الگوی بهینه‌سازی نژادی افلاطون که آشکارا در پی دستیابی به "نسلی ناب از پاسداران" است و رنگ و بوی تند نژادپرستی دارد فرق می‌کند.[۳] در هیچ یک از آثار فارابی نشانه‌ای از دغدغهٔ فوق‌العادهٔ افلاطون دربارهٔ فیلسوفان دیده نمی‌شود که به گفتهٔ او وظیفه دارند بر روی زمین "نژادی از استوارترین، شجاع‌ترین و ورزیده‌ترین مردان"[۴] را پابرجا سازند.

---

1. *Politics*, translated by Barker, op.cit, Book II.
2. Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, éditions du Gallimard, Paris, 1964, p.230.
3. *Republic*, p.211 ff.
4. *Ibid*, p.110 ff.

نکته‌ای که شاید از همهٔ نکاتی که تا اینجا برشمردیم مهم‌تر باشد، اختلاف این دو فیلسوف بر سر نقش تربیت در شکل‌گیری شخصیّت آدمی است. کلّ نظام سیاسی افلاطون بر این فرض بنا شده است که توانایی‌ها و ناتوانایی‌های آدمیان از ذات و فطرت آنها سرچشمه می‌گیرد و از این‌رو تأثیر تربیت بر خلق و خوی آدمیان ناچیز است.

به نظر می‌رسد فارابی با این دیدگاه موافق نیست. نظر او که مخالف دیدگاه بالا است و با برداشت به طور کلّی برابری طلبانهٔ اسلام بیشتر هماهنگی دارد به تفصیل در کتاب الجمع آمده است. در این اثر، فارابی می‌خواهد اثبات کند که افلاطون و ارسطو دربارهٔ نقش تربیت در شکل‌گیری خلق و خوی افراد دیدگاه‌هایی یکسان دارند. بدین‌منظور نخست نظر ارسطو را نقل به مضمون می‌کند که خلق‌وخو یا اخلاق امری ذاتی یا چیزی که همیشه در نهاد آدمی پایدار بماند نیست بلکه، مجموعهٔ عاداتی است که تغییر می‌کنند. بعد توضیح می‌دهد که به عقیدهٔ افلاطون "(آدمی) بر عادت چیره است" (الطبع یغلب العاده) و این قول را به این معنا می‌گیرد که دشوار بتوان اخلاقی را که در دوران کودکی پا می‌گیرد دگرگون ساخت. امّا دشوار، محال نیست (العسر غیر الممتنع).[1]

---

۱. الفارابی، «کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین»، المجموع ، قاهره، ۱۹۰۷م، ص ۱۹ : «و من ذلک أیضاً، امر اخلاق النفس. وظنّهم بان رأی ارسطو مخالف لرأی افلاطون و ذلک ان ارسطو یصرح فی کتاب "نیقوماخیا" ان الاخلاق کلها عادات تتغیر، و انه لیس شیء منها بالطبع؛ و ان الانسان یمکنه ان ینتقل من کل واحد منها الی غیره بالاعتیاد و الدربة. و افلاطون یصرح فی کتاب "السیاسة" و فی کتاب "بولیطیا" خاصة بان الطبع یغلب العادة ... و لیس یشکّ احد ممن یسمع هاتین المقالتین ان بین الحکیمین فی امر الاخلاق خلافاً. و لیس الامر فی الحقیقة، کما ظنوا. و ذلک ان ارسطو، فی کتاب المعروف "بنیقوماخیا" انما یتکلم علی القوانین المدنیة، علی ما بیناه فی مواضع عن شرحنا لذلک الکتاب. ولوکان الامر فیه ایضاً علی ما قاله فرفوریوس، و کثیر ممن بعده من المفسّرین، انّه یتکلّم علی الاخلاق، فان کلامه علی القوانین الخلقیة و الکلام القانونی، ابداً یکون کلیاً و مطلقاً، لابحسب شیء آخر. و من البیّن ان کل خلق، اذا نظر الیه مطلقاً، علم انّه یتنقّل و یتغیّر، ولو بعسر ... و اما افلاطون،

نتیجه اینکه فارابی مانند ارسطو بر این عقیده است که خلق و خوی آدمی ایستا و دگرگونی ناپذیر نیست بلکه می‌توان به یاری تربیت آن را به سوی دلخواه هدایت کرد، با قید به اینکه خصالی که در تربیت دوران کودکی پا می‌گیرد به سادگی تن به دگرگونی نمی‌دهند. این تفسیر فارابی نشان می‌دهد که او با نظر معروف افلاطون در مورد اسطورهٔ سرشت که در جمهوریّت آورده است موافق نیست. بنا بر این نظر، خداوند در سرشت کسانی که استعداد سروری و فرمانروایی دارند زر، در سرشت یاوران سیم و در سرشت دهقانان و سایر افراد طبقات مولد، آهن و سیم به ودیعه نهاده است.[1]

دربارهٔ اقتباس‌های فارابی از افلاطون به همین اندازه بسنده می‌کنیم. امّا دربارهٔ اقتباس از ارسطو باید بگوییم که فارابی روش پژوهش خود را اساساً از ارسطو اخذ کرده است، به ویژه، به گفتهٔ محسن مهدی، گرایش او به نکوهش دیالکتیک[2] و جایگزین کردن اصطلاح ارسطوییِ هنر اثباتَ به جای آن. گرچه او هیچ جا طرحی ارائه نمی‌کند که نزدیک به شرح مفصّل ارسطو در باب انواع حکومت یا رفتار زمامداران در زمانهٔ او باشد، امّا در آثار او بسیارند شواهدی که نشان می‌دهند فارابی پیرو این توصیهٔ مشهور ارسطو به پژوهشگران در رسالهٔ دربارهٔ اعضای جانوران بوده است که «باید همهٔ صورت‌ها و مظاهر زندگی را بدون بیزاری مطالعه کنیم و

فانه ینظر فی انواع السیاسات. و ایّها انفع. و ایّها اشد ضرراً. فینظر فی احوال قابلی السیاسات و فاعلیها. و ایّها اسهل قبولاً، و ایّها اعسر. و لعمری ان من نشأ علی خلق من الاخلاق و اتفقت له تقویته. یمکن بها من نفسه علی خلق من الاخلاق. فان زوال ذلک عنه یعسر جدّاً. والعسر غیر الممتنع» ("کتاب الجمع بین رأیی الحکیمین". فی کتاب المجموع من مؤلفات ابی‌نصر الفارابی، ۱۳۲۵ ق، صص ۱۸ و ۱۹).

1. *Republic,* p.160.

2. Mahdi. *Alfarbi's Philosophy of Plato and Aristotle,* p.XIII.

بدانیم که در هریک بهره‌ای از طبیعت و زیبایی می‌توان یافت».[1]

این روحیهٔ تساهل علمی فارابی در احصاء العلوم، به ویژه در شرح او دربارهٔ اوصاف محقّقان علم کلام جدلی جلوه‌گر می‌شود و جالب است یادآور شویم که او در گزارش خصوصیّات مکتب‌های گوناگون تا چه اندازه مراقب است، تمایلات فرقه‌ای (یا شیعی؟)[2] او، بر خویشتنداری و بی‌طرفی علمی‌اَش تأثیر نگذارد. در توصیف مکتب‌های غیررسمی و نامتعارف، حتّی مکتب‌هایی که به قول فارابی «در دفاع از گرایش مذهبی خود به دروغ، مغالطه، بهتان و ستیزه‌جویی رو می‌آورند»، هیچگاه کلمات تند و گزنده به کار نمی‌برد.[3] این گفتارهای فارابی یادآور لحن سرد و خالی از تعصّب ارسطو در بیان خصوصیّات حکومت‌های فاسد است، هرچند که دامنهٔ کار ارسطو فراتر از فارابی است و نه فقط مشخّصات حکومت‌ها، بلکه شیوه‌های آنها برای حفظ قدرت را نیز در بر می‌گیرد.[4]

امّا بارزترین جلوهٔ روحیهٔ خویشتن‌داری علمی فارابی، و پیوند آن با کثرتگرایی ارسطو، را می‌توان در گفتار مهم او در سیاسات المدنیة مشاهده کرد که در آن بحث می‌کند چگونه ممکن است گروه‌های گوناگون به شیوه‌های مختلف به شناخت حقیقت دست یابند. او می‌گوید «در حالی که معانی و جوهرهای چیزها واحد و تغییرناپذیرند، امور و موجوداتی که به وساطتشان، آنها مورد تقلید واقع می‌شوند، متکثر و گوناگونند. بعضی از امور، آنها را از نزدیک تقلید می‌کنند و بعضی از دور، همان‌طور که در

---

1. Barker, *op.cit*, p.XXIX.

۲. دربارهٔ عناصر شیعی تفکر فارابی بنگرید به: Corbin, *op.cit*, p.228-35

3. Alfarabi, "The Enumeration of the Sciences", in *Medieval Political Philosophy*, op.cit, p.30.

[در ترجمهٔ فارسی این اثر نک: ابونصر فارابی، احصاء العلوم، ترجمهٔ حسین خدیوجم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ ش، ص ۱۱۹ / مترجم].

4. *Politics*, Book V.

خصوص موجودات مرئی نیز چنین است: زیرا نقش یک انسان در آب به حقیقت نزدیک‌تر است از نقش تصویر انسان در آب. بنا بر این هر گروه و ملّت می‌تواند چیزهایی را تقلید کند که مواد و مصالح آنها، در هر گروه یا ملّت متفاوت است. نتیجه اینکه چه بسا، ملّت‌ها و مدینه‌های فاضله‌ای که پیرو مذاهب گوناگونند، امّا همهٔ آنها درست راه سعادت یگانه‌ای را دنبال می‌کنند».[۱]

مفهوم ارسطوییِ سیاست به منزلهٔ هنر ممکن نیز در آراء فارابی بازتاب یافته است. از آنجاکه یافتن رئیس اوّل با شروط دوازده‌گانه‌ای که او با الهام از افلاطون در نظر گرفته بسیار دشوار و بلْ محال به نظر می‌رسد، فارابی در فصول المدنی رئیس دومی را برای مدینهٔ فاضلهٔ خود پیشنهاد می‌کند.[۲] امّا دیدگاه کمینه‌گرای فارابی در این خصوص به پای ارسطو نمی‌رسد که گاه از حکومت کمال مطلوبش طوری سخن می‌گوید که گویا ویژگی‌های معنوی و مذهبی در آن نقشی ندارند.[۳] به گفتهٔ هانری کربن، جامعهٔ کمال مطلوب فارابی، فی‌نفسه مقصود غایی نیست، بلکه وسیله‌ای است که انسان را به «تفکر در معقولات» و «سعادت حقیقی» راهبر می‌شود.[۴]

روی هم رفته می‌توان گفت که گرچه فارابی سخت تحت تأثیر آرای افلاطون و ارسطو بوده است، امّا به لطف ذهن خلّاق و نکته‌سنجش،

---

1. Alfarabi, "The Political Regime", in *Medieval Political Philosophy*, op.cit, p.40.

۲. الفارابی، کتاب الفصول المدنی، ویراستهٔ د.م.دنلپ، انتشارات دانشگاه کیمبریج، ۱۹۶۱م، صص ۱۲۲ به بعد و ۱۳۷ به بعد.

۳. این نتیجهٔ ناگزیرِ اعتماد او به نسبی بودن قوانین اخلاقی است. چه بسا که میل هم به این دلیل فلسفهٔ ارسطو را «فایده‌گرایی سنجیده» (judicious utilitarianism) لقب داده باشد:
Utilitaranism, Fontana, London, 1962, p.150.

4. Corbin, *op.cit*, p.228.

توانست فلسفهٔ سیاسی خود را از گزند کوشش‌هایی که بعدها برای برداشت‌های نادرست از آرای او صورت گرفت، مصون دارد. او در مقام فیلسوفی پیرو افلاطون، از آثار و عوارض آرمانگرایی افراطی و نژادپرستی افلاطون که سبب شد کسانی چون کاسیرر[1] و پوپر[2] بر او بتازند، برکنار ماند، و در مقام متفکری پیرو ارسطو، کوشید واقع‌گرایی سیاسی را به شائبهٔ فرصت طلبی یا بی‌اعتنایی به اخلاق نیالاید.

1. Ernst Cassirer, *The Myth of the State,* Yale University Press. 1963, p.69 ff.
2. Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, Routledge and Kegan Paul, London. 1963, vol.I.

فارابی و ابن‌راوندی

یوزف فان اس

ترجمهٔ محمّد ساوجی

عنوان مقاله دلالت خود را ندارد. می‌شود گفت فارابی و ابن‌سینا یا فارابی و ارسطو؟ امّا چرا فارابی و ابن‌راوندی؟ فیلسوف نامداری که به هر حال گرایشی به کلامیان نداشت. پس چرا باید میان او و این بدعت‌گذار نامدار اسلام که از سوی نسل‌های بعد از خود زیر انبوه انواع بهتان‌ها و سوءظن‌ها رفته است چیزی مشترک باشد؟ به هر حال، برای طرح این گونهٔ موضوع می‌توان دلیلی آورد: ابن‌راوندی تنها متکلّمی است که به نظر می‌رسد فارابی او را توسط ردّی صریح مورد اعتنا قرار داده است: ابن ابی اصیبعه در میان آثار فارابی به رساله‌ای بر ضدّ کتاب أدب الجدل ابن‌راوندی اشاره کرده است.[1]

ما دربارهٔ کتاب ابن‌راوندی زیاد نمی‌دانیم: چیزی از آن به صورت کامل

---

۱. نک: ابن‌ابی‌الصیبعه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، به کوشش مولر، قاهره، ۱۲۹۹ق / ۱۸۸۲م، ج ۲، ص ۱۳۹، سطر ۷.

یا پراکنده باقی نمانده است. با این وصف به نظر می‌رسد کتاب او از نفوذ زیادی برخوردار بوده است. چنان که ابوالقاسم بلخی کعبی معتزلی (م ۳۱۹ق / ۹۳۱م) اشتباهات آن را در کتاب خود اصلاح غلط ابن الراوندی[۱] تصحیح کرده و ابوالحسن اشعری (م ۳۲۴ هق / ۶-۹۳۵م) از دفاعیهٔ آن علیه حملهٔ کعبی بهره برده است.[۲] می‌توان حتّی فرض کرد که اشعری به هنگام نگارش کتاب أدب الجدل[۳] خود برخی ایده‌های ابن‌راوندی را به کار بسته است. کعبی و اشعری هر دو از فارابی بزرگ‌ترند، امّا بحث و جدل آنان در دوران حیات فارابی رخ نموده است. بیش از یک سدهٔ بعد از آن، ابن‌عقیل، این متلوّن حنبلی (۴۳۱ق / ۱۰۴۰م - ۵۱۳ق / ۱۱۱۹م) نیز کتاب ابن‌راوندی را می‌شناخته است؛ به نظر می‌رسد او در توضیحات

---

۱. این رساله باقی نمانده، امّا قطعاتی از آن توسط ابورشید نیشابوری معتزلی در کتاب مسائل الخلاف بین البصریین و البغدادیین نقل شده است (نک: GAS، ج 1، ص 626)؛ و نسخهٔ کتابخانهٔ برلین، شمارهٔ 5125 ، برگ 191a، سطر 4 به بعد؛ و ترجمهٔ خلاصه‌ای از آن به آلمانی توسط هورتن در این اثر:

Die Philosophie des Abu Rashid, (Bonn, 1910), p. 202

۲. ابن‌عساکر در فهرستش از آثار اشعری از کتابی یاد می‌کند که «در آن او کتابی از ابن‌بلخی را ردّ کرده است. ابن‌بلخی در این کتاب اشتباهات ابن‌راوندی در جدل را تصحیح کرده بوده است (نک: تبیین الکذب المفتری، دمشق، ۱۳۴۷ ق، ص ۱۳۱، سطر ۱۵ به بعد. ترجمهٔ مک کارتی در:

Theology of al-Ashari, Beirut. 1953, p.218, nr. 27.

شکلبندی اصلاح به غلط ابن‌الراوندی فی الجدل ما را به این نتیجه رهنمون می‌شود که کتاب کعبی واقعاً بر ضدّ نظریهٔ ابن‌راوندی دربارهٔ جدلیات بوده و در نتیجه بر ضدّ کتاب أدب الجدل او.

۳. نک: ابن عساکر، ص ۱۳۴، سطر ۲ و ترجمهٔ مک کارتی، ص ۲۲۵، شمارهٔ ۶۸ . اشعری در کتاب فی شرح أدب الجدل (نک: ابن عساکر، ص ۱۳۲، سطر ۳ به بعد) نیز به احتمال زیاد، چنان که مک کارتی حدس زند(ص 219 ، شمارهٔ 30)، بر کار خود انتقاداتی وارد کرده است. به هر حال، ممکن است که در آن هم به کتاب ابن‌راوندی ارجاع داده باشد.

خود در کتاب الفنون[1] به آن اشاره کرده، و این احتمال هم هست که او از آن در کتاب حجیم خود الواضح ،که در آن به تفصیل به مسائل مربوط به فنّ جدل، یعنی روش مدرسی آن زمان پرداخته، بهره گرفته است.[2] جرج مقدسی اینگونه یافته است که کتاب الواضح و منبع عمدهٔ دیگر أدب الجدل اشعری، یعنی کتاب الانوار نوشتهٔ قرقسانی کلامی متشرع یهودی (که در نیمهٔ اوّل سدهٔ دهم میلادی می‌زیسته است)،[3] هر دو متنی را نسخه برداری کرده‌اند، که به یقین می‌توان حدس زد که در اصل معتزلی بوده است. ابن‌عقیل به دفاع از علی‌بن عیسی رمّانی، نحوی مشهور معتزلی بغدادی (م ۳۸۴ق / ۹۹۴م)، کسی که مستقیماً توسط ابن‌عقیل[4] از او نقل شده، پرداخته است. با این حال گرچه این امر برای ابن‌عقیل متقاعدکننده به نظر می‌رسد، امّا برای قرقسانی چنین نیست؛ رمّانی معاصر قرقسانی، و شاید حتّی بسیار جوان‌تر از او بود. بنا بر این ممکن است ما به طرح این فرضیه مبادرت ورزیم که کتاب ابن‌راوندی منبع مشترک آنها بوده است.

امّا اینکه نوشتهٔ کسی توسط اشعری مورد دفاع قرار گرفته و توسط ابن‌عقیل و قرقسانی از آن نسخه‌برداری شده باشد، آیا به معنای قدردانی

---

۱. بنگرید به فرازی که دربارهٔ ابن‌راوندی در کتاب الفنون آمده و در این اثر محمّد بن مفلح (م ۷۶۳ق / ۱۳۶۲م) نقل شده است: الآداب الشرعیة . قاهره، ۹ ـ ۱۳۴۸ق، ج ۲، صص ۱۲۰، سطر ۶ به بعد. این فراز با یادآوری مرموزی به پایان می‌رسد: وَلَهُ (که می‌تواند وَ لابن الراوندی باشد) الجدل. ویرایش جرج مقدسی از کتاب الفنون (یا آنچه که از آن مانده) (بیروت: ۱ ـ ۱۹۷۰م: ۱ ـ ۲) این فراز را ندارد.

2. GAL. S 1 / 687

۳. تصحیح م. نِمؤی. نیویورک، ۴۳ ـ ۱۹۳۴م . فصل مربوطه در ص ۴۷۰ به بعد آمده است. این فصل را ج. ویدا در REI ، شمارهٔ 122، سال 1963، ص 7 به بعد ترجمه کرده است. برای قرقسانی نک: *Encylopedia Judaica*², X. 1047f.

۴. بنگرید به مقالهٔ او در :

Mélanges d' Islamologie, *Volume dédié á A. Abel,* (Bruxelles. 1974), p.201 ff.

و احترامی بیش از اندازه برای آرای یک بدعتگزار نیست؟ گیریم که قرقسانی یهودی بوده و بنا بر این به مفهوم حقّ و باطل در متن کلام اسلامی چندان توجّه نداشته است. به هرحال، با اینکه اشعری و ابن‌عقیل هر دو زیر نفوذ اندیشهٔ معتزلی‌اَند، امّا خودشان معتزلی نیستند، ضمن اینکه مجادلات علیه ابن‌راوندی در حلقه‌های معتزلی جهت یافتند. شکّی نیست که از یک دورهٔ معیّنی به بعد، تاکنون، انتقاد از ابن‌راوندی برای هر کس به منزلهٔ یک تفنّن ارزان قیمت بوده است. با این حال تا مدّتی، دست‌کم تا آنجا که فرصتی برای مراجعه به نوشته‌های اصلی این به اصطلاح مرتد باقی بود، همچنان قدرت فرق‌گذاری برای شخص وجود داشت. افزون بر آن، به نظر می‌رسد که یک تفاوت مکانی هم در کار بوده است. رواج افسانهٔ سیاه دربارهٔ ابن‌راوندی در ایران، توسط جبّائی (م ۳۰۳ق / ۱۶ ـ ۹۱۵م) در بصره و خیّاط (م حدود ۳۰۰ق / ۹۱۳ م) در بغداد ساخته و پرداخته شد؛ امّا در ماوراءالنهر، جایی که ابن‌راوندی برای مدّتی طولانی روزگار گذراند ــ او اصلاً اهل مرو بود ــ، او پیوسته در مقام یک کلامی مهم مورد تقدیر بود. کعبی، کسی که از همه مهم‌تر، یکی ازشاگردان برجستهٔ خیاط بوده است، داوری نسبتاً متعادل‌تری دربارهٔ او در کتاب محاسن خراسان[1] خود عرضه می‌دارد، و مهم‌تر از آن اینکه، ماتریدی (م ۳۳۳ق / ۹۴۴م) از او در کتاب التوحید[2] خود و در تأویل اهل السنة[3] با دید مثبت یاد می‌کند؛ بعدها نورالدّین احمد بن محمّد معروف به صابونی (م ۵۸۰ق / ۱۱۸۴ م) از هواداران ماتریدی در کتاب کفایة فی

---

۱. نک: ابن‌ندیم، الفهرست، تصحیح رضا تجدّد، تهران، ۱۳۹۳ق / ۱۹۷۳م، ص ۲۱۶، سطر ۱۴ به بعد.

۲. تصحیح فتح‌الله خلیف، بیروت، ۱۹۷۰م.

۳. تصحیح ابراهیم و سعید عوضین، ج ۱، قاهره، ۱۳۹۱ق / ۱۹۷۱م؛ بنگرید به نمایه: الراوندی (ص ۳۸ پیوست).

الهدایة فی اصول الدین[1] همین کار را انجام می‌دهد. از نقل قول‌هایی که در کتاب التوحید ماتریدی آمده، معلوم می‌شود که بحث‌های افراطی بدعت گذارانه‌ای که از روی عادت آنها را به ابن‌راوندی نسبت می‌دهیم، به ابوعیسی ورّاق، فرقه‌نگار معتزلی مشهور که همواره به تمایلات مانوی متّهم بوده متعلّق است؛ و این ابن‌راوندی است که در دفاع از اسلام ــ یا بر اساس خوانش خاصّی از اسلام[2] ــ به ردّ آنها می‌پردازد. حتّی دربارهٔ ابوعیسی ورّاق ما کاملاً مطمئن نیستیم که او آن گونه که در بیشتر منابع ما شرح داده شده واقعاً در باطن یک مانوی بوده باشد. به هر حال اکنون دربارهٔ ابن‌راوندی دلیل کافی وجود دارد که او یک شکّاک غیرمسئول، آن گونه که بیشتر منابع ما از او ساخته‌اند، نبوده است.

یا دست‌کم باید گفت که مسئله به آن سادگی نبوده است. زیرا ما با یقین کافی نمی‌دانیم که در بغداد بر او چه گذشت و چه چیزی موجب

---

۱. تاکنون تنها نسخهٔ کوتاه شدهٔ این کتاب، بدایة من الکفایة توسط فتح‌اللّه خلیف تصحیح شده است (قاهره، ۱۹۶۹ م) بنگرید به نمایه: ابن‌الراوندی. نسخهٔ خطی که در پرینستون و بغداد است، تنها کمی از این اثر خطی حجیم‌تر است. از این رو نباید از آن انتظار آگاهی‌های بیشتری دربارهٔ ابن‌راوندی داشته باشیم.

۲. بخش‌هایی از آن را مهدی محقّق در مقاله‌ای در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات تهران، شمارهٔ ۱۴، سال ۱۳۴۵ ش، ص ۳ به بعد (باز چاپ شده در بیست گفتار، تهران، ۱۳۵۵ ش / ۱۹۷۶ م، ص ۲۱۵ به بعد) گرد آورده است. ظاهراً این متن‌ها به الزّمرد ابن‌راوندی تعلّق دارند که تا آنجا که می‌دانیم تنها قطعاتی از آن در ردّیه‌ای از داعی اسماعیلی المؤیّد فی‌الدّین (م ۴۷۰ ق) باقی مانده است. در آن ردّیه همهٔ مطالب از صافی جدل‌های معتزلی سابق گذشته است (بنگرید به مقالهٔ پل کراوس در *RSO*، شمارهٔ 14، 1934، ص 93 به بعد و ص 335 به بعد). مسائل مطرح شده دربارهٔ ارتباط میان متون و شرح‌های نقل قول‌های ماتریدی (که بیشتر بر خود ابن‌راوندی تکیه دارد تا متونی که او آشکارا به ابن‌راوندی منتسب می‌داند) پیچیدگی بیشتری دارند. امیدوارم در بررسی جداگانه‌ای به آنها بپردازم. اکنون می‌توانم به چند جمله‌ای که در مقدّمه‌اَم بر کتاب بیست گفتار دکتر محقّق آورده‌ام، بسنده کنم (ص ۸ به بعد).

برانگیخته شدن آن همه خشم در مخالفان عراقی او شد. جبّائی او را متّهم می‌کند که هیچ نیّتی جز ایجاد شبهه و گمراهی (= تشکیک) نداشته است؛ گفته می‌شود که او تنها به منظور کسب شهرت به انتشار آثار خود پرداخته است[۱] ـ؛ که انجام آن، به هر حال، برای یک اهل کلام و یک محقّق امری کاملاً عادی بوده است. در حالی که جبّائی، نمایندهٔ دستگاه معتزلی در عراق بود، ابن‌راوندی به زمینهٔ فکری دیگری تعلّق داشت. شاید شریف مرتضی به این نکته واقف است وقتی در واکنش علیه اظهارات جبّائی، در کتاب الشافی فی الامامة می‌گوید که ابن‌راوندی کتابهایش را ـ منظور «چهار کتاب» معروفی است که بارها ردّ شدند و صرفاً برای تشدید اعتبار ابطالشان هراس‌آورترین عبارت‌ها دربارهٔ آنها به کار رفتند ـ فقط به خاطر آن نگاشت که هم شاگردان معتزلی‌اَش به نقد او پرداخته و از بدی کردارش سخن گفته بودند؛ و او خواست ضعف آنان را ثابت کند. آنگاه، دیگر بار از این گرایش دست کشید. او نیز همانند جاحظ در اتخاد مواضع گوناگون توانا بود. امّا آنها را نباید به منزلهٔ عقیدهٔ خود او تلقّی کرد؛ او هرگز خودش را با آنها هم‌ذات ندانست و همواره به نقل از منابع خود پرداخت.[۲] آنچه بدین سان رخ داد شاید چیزی جز این نبود که ابن‌راوندی گرایش جدلی «کلام» معتزلی را به نهایت رساند.

او، شخصاً یک افراطی گرا نبود، امّا از امکانات روشی بهره‌برداری کرد که همواره برای نقدی ویرانگر مستعدتر بود تا برای بیان نظام‌مند اندیشه‌های منطقی. همین دلیل بر آن است که چرا فرض‌های اساسی کتاب‌های مختلف او با هم همخوان نیستند: در کتاب التّاج او در اثبات قِدَمِ

---

۱. نک: الشریف المرتضی، الشافی فی الامامة، تهران، ۱۳۰۱ ق، ص ۱۲، سطر ۱۲ به بعد.

۲. همان، ص ۱۳، سطر ۳ به بعد، و ترجمهٔ فارسی آن به وسیلهٔ دکتر محقّق، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات، ص ۱۱ به بعد و بیست گفتار ص ۲۲۲ به بعد.

عالَم بحث می‌کند، در کتاب القضیب ، به همین ترتیب او اثبات می‌کند که خدا دربارهٔ این جهان چیزی نمی‌دانست تا اینکه آن را خلق کرد و اجازه داد که معرفت دربارهٔ چیزهای مخلوق در او پدید آید.[۱] ابن‌راوندی برای نظریه‌ای خاصّ مبارزه نمی‌کند، بلکه مبارزهٔ او علیه خودخواهیِ مکتبِ [کلامی] عراقی است؛ در حالی که می‌خواهد شک و بی‌یقینی را در دل‌ها بر انگیزد، ولی خودش یک شکّاک نیست.

بدین سان، اگر فارابی ابن‌راوندی و کتاب أدب الجدل او را مورد حمله قرار داده است، این به مثابه حملهٔ او به یک بدعتگزار نیست، بلکه به یک نمایندهٔ نمونهٔ روشی است که در چارچوب نگرش ارسطویی نه تنها هرگز به قطعیّت استدلال قیاسی دست نیافت، بلکه تقریباً همیشه در معرض تنزّل به حدّ یک تعرض جدلی صرف بود. این حمله نه به فن تحلیل‌شناسی پسینیِ کتاب البرهان ، بلکه به جستارهای کتاب الجدل بود. اگر متکلّمان گمان می‌برند که می‌توانند به قطعیّت دست یابند، به سادگی در اشتباهند. معیاری که آنان برای قطعیّت اقامه می‌کنند، سکون النفس یا آرامش روح، مقوله‌ای است که از سطح یک برهان خطابی (: لفظی) فراتر نمی‌رود. این یعنی خشنودی ناشی از دریافتن چیزی بدون توجّه به اعتبار محتویات آن؛ پذیرش حقیقت، به هر حال، اغلب دشوار است و فقط با اکراه باور می‌شود.[۲] همانند کلّ آن روش، «سکون النفس» به نظر می‌رسد، دست‌کم از منظر ارسطویی، فقط احساس شخص از این باشد که اندکی بر حقّ است، امّا نه تضمین عینی دربارهٔ اینکه حقیقت را کشف کرده است.

***

---

۱. نک: ابن‌ندیم، الفهرست، ص ۲۱۶.

۲. نک: فارابی، کتاب البرهان، تصحیح مباهات تورکر، مجلهٔ اراشتیرما ، شمارهٔ 1 ، 1963م. ص 214 ، سطر 17 به بعد.

آنچه گفته شد نه تنها خیلی تازگی ندارد، بلکه متأسفانه کلّی نیز هست؛ در واقع، ما دربارهٔ کتاب أدب الجدلِ ابن‌راوندی و ردّ فارابی بر آن، فاقد هر گونه اطلاع معتبری هستیم. بایستی در این راه حتّی یک گام از آن هم پیشتر رویم: این حتّی قطعی نیست که فارابی هرگز این کتاب را ردّ کرده باشد. تاکنون ما بر پایهٔ اشاره‌ای در کتاب عیون الانباء ابن‌ابی‌اصیبعه پیش رفته‌ایم. به این ترتیب که، در تاریخ الحکماء قفطی، که یکی از منابع اصلی ابن‌ابی‌اصیبعه است، عبارتی با دو عنوان آمده است، یکی با عنوان کتاب فی آداب الجدل از فارابی و یکی دیگر در ردّ ابن‌راوندی تحت عنوان الرّد علی الراوندی بدون هر گونه مشخّصات اضافی.[۱] این درست است که در اینجا به نظر نمی‌رسد ابن‌ابی‌اصیبعه مستقیماً از قفطی پیروی کند، چه، فهرست کتاب آنان از دیگر جهات نیز تفاوت دارد، امّا برای اطمینان، ما باید پی‌جوی سایر نکات ممکن جدل باشیم.[۲]

با توجّه به ناروشنی اطلاعات ما، به نظر می‌رسد که این کوشش همچون جست و جوی سوزن در میان انبوهی از خس و خاشاک باشد. پس می‌توانیم با پرسش دربارهٔ اینکه کدام نگره‌های ابن‌راوندی خاطر نسل‌های بعدی را بیشتر اشغال کرده و اینکه آیا آنها جایی در نوشته‌های

---

۱. نک: ابن‌قفطی، تاریخ الحکماء، تصحیح لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م، ص ۲۷۹، سطر ۱۵ به بعد.

۲. جنبه‌های جدید راه‌حل این مسئله را می‌باید در کتاب الجدل فارابی جستجو کرد که حسین علی محفوظ و جعفر آل یاسین در نوشتهٔ خود از آن یاد کرده‌اند (مؤلفات الفارابی، بغداد، ۱۳۹۵ق / ۱۹۷۵م، ص ۱۰۴ و ۳۲۱). این کتاب هنوز تصحیح نشده است. امّا چندین نسخهٔ خطی از آن در دست است. به هر حال شکّی نیست که در وهلهٔ اوّل، این کتاب خلاصه یا نقدی است بر طوبیقای ارسطو.

[تاریخ انتشار مقالهٔ پیش رو ۱۹۸۱ میلادی / ۱۳۶۰ شمسی است. رسالهٔ الجدل فارابی در سال ۱۳۶۶ شمسی / ۱۴۰۸ قمری به تصحیح محمّدتقی دانش‌پژوه در صفحات ۳۵۸ ـ ۴۵۵ المنطقیات للفارابی، قم، کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی نجفی، منتشر شده است / ویراستار].

فارابی مورد اشاره قرار گرفته‌اند، حلقهٔ پی‌جویی خود را محدود کنیم. نکته‌ای که از همین آغاز باید روشن شود، این است: فارابی هرگز در متونی که تاکنون یافته شده و مورد پژوهش قرار گرفته‌اند، به نام ابن‌راوندی اشاره نمی‌کند. امّا باید گفت که هر دو آنان اهل مشرق امپراطوری عبّاسیان بوده‌اند: ابن‌راوندی از خراسان (مرو)[1] و فارابی از ماوراءالنهر (فاریاب). در واقع هر دو منطقه همچنان صدها کیلومتر از هم فاصله دارند، امّا از نظر سابقهٔ فرهنگی بسیار به هم نزدیکند. بنا بر این اگر فارابی دربارهٔ «کلام» سخن می‌گوید، فکر او نمی‌تواند چندان متوجه مکتب عراقی معتزله ــ و حتّی کمتر از آن متوجه [مکتب] اشعری ــ باشد، بلکه او بیشتر به شاخهٔ شرقی، یعنی، کعبی (که در بلخ تدریس می‌کرده است) و ابن‌راوندی نظر دارد.[2] افزون بر فنّ جدل نکتهٔ دیگری هم به ذهن می‌آید: معناداری وحی. ابن‌راوندی همواره متّهم به انکار ارزش نبوّت

۱. نک: ابن‌ندیم، الفهرست، ص ۱۶، سطر ۱۴.

۲. البتّه این بستگی دارد به اینکه او پیش از رفتن به بغداد چه مدّتی در سرزمین مادری‌اش سپری کرده باشد. متأسفانه، دربارهٔ این دوره از زندگی فارابی آگاهی دقیقی نداریم. می‌دانیم که او در عراق نزد فیلسوف نستوری یوحنا بن حیلان، که در خلافت مقتدر در گذشت، تحصیل کرد (نک: ابن‌قفطی، تاریخ الحکماء، ص ۲۷۷، سطر ۱۰ به بعد). امّا این نکته به ما کمکی نمی‌کند. زیرا مقتدر از ۲۹۵ ق / ۹۰۸م تا ۳۲۰ق / ۹۳۲م حکومت کرد و فارابی در حدود ۲۶۰ هجری قمری متولد شد. ریچارد والتسر گمان می‌برد که او «در عنفوان جوانی‌اش» به بغداد درآمد (بنگرید به مقالهٔ او در دایرة المعارف اسلام، چاپ لیدن، ج 2 ، ص 778؛ بازآمده در: احوال و افکار فارابی، تهران: ۱۳۵۳ ش، ص ۲)؛ عبدالحمید العلوجی در مقالهٔ «فارابی فی‌العراق» (چاپ شده در: مهرجان الفارابی. بغداد، ۱۹۷۵م) تاریخ ۳۰۰ یا ۳۰۱ هجری را ترجیح می‌دهد؛ در زمانی که فارابی در اواخر سی یا اوایل چهل سالگی بوده است. متأسفانه او منبعش را ذکر نمی‌کند. نباید از این نکته نیز گذشت که فیلسوفان حلقهٔ فلسفی ابوسلیمان منطقی سجستانی (حدود ۳۰۰ق / ۹۱۲م تا ۳۷۵ق / ۹۸۵م) به هیچ وجه از فارابی یاد نکرده‌اند؛ از ابوسلیمان منطقی در نوشته‌های ابوحیان توحیدی بسیار می‌خوانیم. عجیب‌تر اینکه فارابی مدّت زیادی در عراق زیسته است؛ حتّی اگر گمان بریم که بیرون از جامعهٔ بغداد بسر می‌برده است.

بوده است. مبنای این فرض عباراتی است که در بالا به آنها اشاره شده، همان‌گونه که در یک ردّ متأخّر توسط داعی اسماعیلی المؤید فی الدّین (م ۴۷۰ ق / ۱۰۷۸ م) آمده است. در آنجا این بحث به صورت زیر بیان شده است: هیچ کس انکار نمی‌کند که عقل بالاترین هدیهٔ خدا به بشر است؛ نبوّت چیزی افزون بر آن است. بنا بر این، اگر پیغمبر، تنها چیزی را که بر اقامهٔ دلیل مبتنی است تصدیق کند، پیام او غیر ضروری است؛ و اگر با آن در تعارض باشد، به قبول گفته‌های او ملزم نیستیم.[1] مثل همهٔ دیگر عبارت‌های نقل شده توسط مؤید، این عبارت مهم نیز به کتاب الزمرّد ابن‌راوندی تعلق داشت. امّا با کشف عبارات نظیرش در کتاب التوحید ماتریدی، شاید لازم باشد در تفسیر آن تجدیدنظر شود. خود مؤید هیچ تردیدی دربارهٔ این واقعیّت بر جای نگذاشت که این بحث، گرچه توسط ابن‌راوندی بیان شد، [امّا] توسط او به دیگران نسبت داده شد: او با این عبارت که: «برهمنان می‌گویند...» آغاز می‌کند. به دنبال تفسیر پُل کراوس، به هر حال چنین نسبتی را باید به منزلهٔ پوششی صرف برای خود ابن‌راوندی به شمار آورد که نمی‌توانست جرأت این را داشته باشد که چنان عقیدهٔ بی‌پروایی را شخصاً بیان کند.[2] اطلاعات جدیدی را که ما اکنون از کتاب التوحید ماتریدی داریم اثبات می‌کند که چنین چیزی نیست. ما این را می‌فهمیم که ابن‌راوندی نهایت کوشش خود را در ردّ این عقیده به‌کار برده است. برای او این یک برهان دو وجهی باطل است: بین عقل و وحی تعارضی وجود ندارد، بلکه این صرفاً دو پهلویی شرایط و واقعیّات خاصّی است که ابتدا ممکن است در منظر عقل قبیح جلوه کند، امّا سپس

---

۱. بنگرید به مقالهٔ پل کراوس در *ROS*، شمارهٔ 14، 1934، ص 97، سطر 1 به بعد.

۲. نک: *ROS*، شمارهٔ 14، 1934، ص 341 به بعد، که مایرهوف آن را در *Islamic Culture*، شمارهٔ 15، 1941، ص 55 به بعد آورده است.

از طریق وحی کشف شود که حُسن یا مفید فایده بوده است. ابن‌راوندی با «برهمنان» همانند نیست بلکه مخالف آنان است. این ضرورتاً بدان معنا نیست که آنان در آن زمان حضور بیشتری از گذشته داشته‌اند، چون در کتاب ماتریدی بحثشان به ابوعیسی ورّاق نسبت داده می‌شود.[۱] اگر ما بدین ترتیب فرض کنیم که هر دو متن با منبع واحدی برخورد دارند، با توجّه به کتاب الزمرّد ابن‌راوندی، به نظر می‌رسد که ابوعیسی خود را پشت برهمنان پنهان کرده است.

ابن‌راوندی ممکن است از کتاب الغریب المشرقی ابوعیسی نقل کرده باشد، جائی که «غریبهٔ شرقی» ممکن است به عنوان یک برهمن معرفی شده و شگفتی خود را دربارهٔ عقاید نابخردانهٔ معتقدان وحی ابراز دارد.[۲] نسل‌های بعدی در توجّه به این تداخل پیچیدهٔ اشخاص و داستان‌های مختلف اهتمام کافی نداشته‌اند؛ آنان برآمده از خطا یا جهلشان، به سادگی ابن‌راوندی را با ابوعیسی و برهمنان همانند انگاشته‌اند.[۳]

یک جنبهٔ خاصّ از این بحث آنجاست که این همانندی نه فقط به خاطر دلایل نقد درون‌متنی، بلکه همچنین به خاطر اشخاص درگیر در آن ناممکن می‌شود. ابوعیسی و «برهمنان» نه تنها به آن بخش‌هایی از وحی

---

۱. نک: کتاب التوحید، تصحیح فتح اللّه خلیف، ص ۲۰۰، سطر ۱۴ به بعد.

۲. برای کتاب الغریب المشرقی نک: ابن‌ندیم، الفهرست، ص ۲۱۶، سطر ۹؛ و نقل قول‌های ابوحیان توحیدی در الامتاع و المؤانسة، ج ۳، ص ۱۹۲، سطر ۴ به بعد؛ هم چنین: قاضی عبدلاجبار، تثبیت دلائل النبوة، تصحیح عبدالکریم عثمان، بیروت. بی‌تا. ص ۳۷۴، سطر ۱۱. کتاب الغریب المشرقی را حسن‌بن موسی نوبختی ردّ کرده است (نک: الفهرست، ص ۲۲۶، سطر ۱).

۳. نک: قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۱۵، ص ۱۰۹، سطر ۱۰ به بعد. در اینجا بحث خلاصه است. تنها از برهمن‌ها یاد شده است؛ همچنین بنگرید به فصلی دربارهٔ برهمن‌ها در کتاب التمهید باقلانی، تصحیح مک‌کارتی، بیروت، ۱۹۵۷م، ص ۱۰۴ به بعد و به ویژه ص ۱۲۱، سطر ۴ به بعد.

که با عقل در تعارض بود یا نمی‌توانست توسط آن تبیین شود حمله کردند، بلکه با تجویزهای فردی قانون الاهی ناسازگار با آن، به ویژه قربانی کردن، نیز مخالفت کردند. مطابق داوری عقل، چنان که ابوعیسی در قسمتی نقل شده در کتاب التوحید ماتریدی می‌گوید و نیز آن گونه که در منابع دیگر به برهمنان نسبت داده می‌شود، این سزاوار سرزنش است که کسی را که عمل خطائی نکرده است مجروح کنیم؛ یعنی چیزی که دقیقاً در قربانی کردن اتّفاق می‌افتد.[۱] این ایرادی کاملاً تازه نیست: معتزلیان در جست و جوی خود دربارهٔ عدل الاهی همیشه با این مسئله که چگونه درد حیوانات بیگناه و کودکان را تبیین کنند،[۲] و خداشناس یهودی به نام حیوی (: حیویّه) اهل بلخ که بین ۸۵۰ و ۸۷۵ میلادی، یعنی در دوران زندگی ابن‌راوندی به شهرت رسید، معناداری قربانی کردن را مورد سؤال قرار داده بود.[۳] امّا عبارت مورد نظر ما وجه دیگری دارد. تأکید ما بر مسئلهٔ عدل الاهی نیست. حیوی، از سوی دیگر، به کشتار حیوانات فی‌نفسه حمله نکرده است؛ او صرفاً از این در شگفت است که خون و چربی چرا باید برای خداوند غذای مطبوعی باشد.[۴] آنچه که دربارهٔ استدلال برهمنان تازگی دارد این است که توجّه آنان معطوف به درستی تجویز به درد آوردن حیوانات است (: ایلام الحویان). این توجّه به خوبی با آموزهٔ

---

۱. نک: ماتریدی، التوحید، ص ۲۰۱، سطر ۱. در التمهید باقلانی ص ۱۱۴، سطر ۱ به بعد به برهمن‌ها منسوب شده است؛ و نیز در تلبیس ابلیس ابن‌جوزی، ص ۶۵ ، سطر ۷ به بعد؛ همچنین نک: قاضی عبدالجبار، المغنی، ج ۱۵، ص ۱۱۵، سطر ۵ به بعد.

۲. نک: جاحظ، حیوان، ج ۳، ص ۳۹۳ به بعد.

۳. برای حیوی نک:

*Encyclopedia Judaica*², VIII, 792 f ; and J. Davidson, *Saadia's Polemic against Hiwi al-Balkhi*, New York, 1915.

4. Cf. Davidson, text 53 ff, nr. 28.

هندوییِ «اهیمسا» همخوانی داشت، و همین طور یا تمایلات مانوی ابوعیسی وراق که ابن‌راوندی طی جملات خود علیه او از تقبیح آن فروگذار نکرد.[۱] برای هر دو آنان این یک منشاء وجودی داشته است، برای ابن‌راوندی این فقط نتیجه طرز تلقّی بیگانهٔ یک مذهب خارجی بود. به رغم این امّا، او همچنان دلالت‌های آن را درک می‌کرد؛ چون از منطقه‌ای آمده بود که در آنجا مانویان و بوداییان نادر و یا غیر موجود نبوده، بلکه جزئی از واقعیّت زندگی به شمار می‌آمدند. در حالی که همکاران او در بغداد صرفاً بدعتگزار قلمداد می‌شدند. همهٔ اینها به خوبی با استنتاج پیشین ما که این بحث توسط برهمنان یا ابوعیسی پرداخته شد، امّا توسط ابن‌راوندی به میان آورده و ردّ شد، مطابقت دارد.

با توجّه به این نکته، ابن‌راوندی به همان روش پیشین استدلال کرد: کشتار حیوانات ممکن است در ابتدا بیهوده نماید، امّا این دریافت تغییر می‌کند؛ به محض اینکه انسان عمیق‌تر با مسئله برخورد می‌کند و معناداری ناپیدای آن را کشف می‌کند.[۲] افزون بر این، او این نکته را در زمینهٔ وسیع‌تری مطرح می‌کند: همهٔ دستوراتی که در کتاب مقدّس یافت می‌شوند «به ذات خود» معنادار هستند، زیرا آنها توسط پیغمبری مطرح شده‌اند که دروغ نمی‌گوید و راستگویی خود را با معجزات خود تایید می‌کند یا از طریق پیش‌گویی‌های پیغمبران قبل از او ثابت می‌شود که راستگوست.[۳] ما در اینجا نمی‌توانیم وارد جزئیات بیشتر شویم؛ کافی

---

۱. ماتریدی، التوحید، ص ۱۹۷، سطر ۲.

۲. همان، ص ۲۰۱، سطر ۲ به بعد؛ متنی که به نظر اشتباه می‌رسد. ماتریدی در ص ۲۰۰، سطر ۷ به بعد، و شاید ص ۱۸۴، سطر ۱۵ به بعد به این مسئله می‌پردازد (اگر آن را الذّهب به جای المدیح بخوانیم). امّا همهٔ این متن‌ها مشکل داشته و به تعبیر و تأویل بیشتری نیازمندند.

۳. بنگرید به حواشی نقل قول یاد شده در بالا.

است بگوییم که به نظر می‌آید با این نکته به هستهٔ اصلی نظام ابن‌راوندی راه یافته‌ایم. باز هم تأکید می‌کنیم که او آن را برای مقابله با ابوعیسی ورّاق که منکر معجزات ـ یا دست‌کم اثبات‌پذیری آنها بود ـ تنظیم کرد؛ و نیز اینکه او در سنّت متأخّر با وی اشتباه گرفته شده است.

با در نظر گرفتن همهٔ اینها اکنون می‌توانیم به فارابی باز گردیم. در عبارتی مشهور و مورد بحث فراوان در پایان کتاب احصاء العلوم او خویشکاری [علم] کلام را توصیف کرده است. بعد از یک تعریف کلّی که در روح حقیقی ارسطوئی، بیشتر بر جنبهٔ حجّت‌آوری تأکید می‌نهد تا خصلت سازندهٔ کلام، و بعد از فرق‌گذاری میان کلامیان و فقیهان، او شروع می‌کند به برشمردن دو دیدگاه که کلامیان در دفاع از ارزش مذهب مورد استفاده قرار می‌دهند. نقل این قطعه به طور کامل در اینجا می‌تواند سودمند باشد:[1]

۱. در اصل دو تصحیح از این متن در دست است. یکی از عثمان محمّد امین (چاپ اوّل، قاهره، ۱۳۵۰ ق / ۱۹۳۱ م؛ چاپ دوم، قاهره، ۱۹۴۹ م؛ چاپ سوم، قاهره، ۱۹۶۸ م) و دیگری از آنخل گونزالس پالنسیا (چاپ اوّل، مادرید، ۱۹۳۲ م؛ چاپ دوم، مادرید، گرانادا، ۱۹۵۳ م پس از مرگ گونزالس). پل کراوس از تصحیح گونزالس در *Der Islam*، شمارهٔ 22، 1934، ص 82 به بعد، به شدّت انتقاد کرده است. امّا این تصحیح این امتیاز را دارد که ترجمهٔ جرارد کرمونایی به لاتین را در خود دارد. تصحیح عثمان امین بهتر است. البتّه تنها در چاپ دوم به بعد. در چاپ نخست، عدم درک وجوه فلسفی متن آشکار است. تصحیح گونزالس بر اساس متن نسخهٔ اسکوریال به شمارهٔ ۶۴۶ است. چاپ نخست تصحیح عثمان امین بر اساس عکس یک نسخهٔ ناشناس با منشاء عراقی بود (بنگرید به مقالهٔ پل کراوس، یاد شده در بالا، ص 82، شمارهٔ 6). از چاپ دوم به بعد، از ترجمهٔ لاتین به عنوان نسخه‌ای اضافی استفاده شده است. عثمان امین، همچنین، نسخه‌های خطی‌اَش را افزود و افزون بر نسخهٔ خطی هنوز ناشناس ـ «نسخهٔ قاهره» ـ دو نسخهٔ دیگر از نجف و کتابخانهٔ کوپرولو در استانبول را به کار گرفت. گونزالس احصاء العلوم را به اسپانیایی ترجمه کرده است. ترجمهٔ فارسی آن را حسین خدیوجم انجام داده است (تهران، ۱۳۴۸ ش / ۱۹۶۹ م). متن ما در ترجمهٔ یاد شده در ص ۱۱۵ به بعد قرار دارد.

۱. امّا راه‌ها و آرائی که باید به وسیلهٔ آنها از شرایع جانبداری شود:
گروهی از متکلّمان عقیده دارند که جانبداری آنان از شرایع باید در این گفته خلاصه شود: آراء شرایع و تمام دستورهای آن را نمی‌توان با آراء و ادراک و عقول انسانی سنجید، زیرا مرتبه و مقام آنها برتر است، چون شرایع از طریق وحی الاهی به دست آمده، و اسرار خدایی در آنها نهفته است، اسراری که خردهای انسانی از ادراک و رسیدن به آنها فرو می‌مانند.
۲. و نیز می‌گویند: برای دست یافتن به این اسرار تنها راهی که در برابر انسان گشوده می‌ماند آن است که شرایع به وسیلهٔ وحی او را یاری کنند، تا از شناخت چیزهایی بهره‌ور شود که عقل نمی‌تواند آنها را درک کند، و از رسیدن به حقیقت آنها فرو می‌ماند. چه ، اگر جز این بود وحی معنی نداشت.
و اگر وحی نیز همان چیزهایی را که قابل ادارک هستند ــ و عقل پس از تأمّل به آنها می‌رسد ــ به انسان بیاموزد فایده و اَرجی نخواهد داشت. یعنی اگر چنین می‌بود مردم را به خرد خود واگذاشته بودند، و آنان را به نبوت و وحی نیازی نبود، ولی چنین نیست؛ پس شایسته چنان است که شریعت دانش‌هایی به آدمی بدهد که دریافت آنها از توانایی خردهای ما بیرون است.
۳. مهم‌تر از این، آنکه آدمی را به چیزهایی معتقد کند که خرد او منکر آنهاست، و هرچه این ناسازگاری با خرد

بیشتر باشد فایدهٔ آن نیز بیشتر خواهد بود. و از این روست که آنچه شرایع آورده‌اند و خردها از دریافت آنها فرومی‌ماند و پندارهای آنها را ناپسند می‌شمارد، در حقیقت ناپسند و محال نیست، بلکه در برابر خردهای خدایی صحیح است. و اگر انسان در مرتبهٔ انسانیت به نهایت کمال برسد، مرتبه‌اَش در برابر آنان که از خردهای خدایی بهره‌ورند، همانند کودکان و نوجوانان و مردم کم‌هوش است در برابر انسان کامل؛ بنا بر این، همچنان که بسیاری از کودکان و کم‌هوشان چیزهای بسیاری را ــ که حقیقت دارند و غیر ممکن نیستند ــ با خرد خود منکر می‌شوند، و برایشان مسلّم می‌شود که وجود آن چیزها غیرممکن است، همین‌طور است مرتبهٔ کسی که دارای عقل انسانی کامل است، در برابر کسانی که دارای عقل خدایی هستند. و همچنان که انسان پیش از آنکه تربیّت یابد و تجربه آموزد، چیزهای زیادی را منکر می‌شود، یا آنها را بیهوده می‌شمارد و غیرممکن می‌پندارد، ولی پس از آنکه دانش آموخت و بر اثر تجربه ورزیده شد، آن پندارها از دلش زایل می‌شود، یعنی چیزهایی که وجودشان در نظر او محال می‌نمودند، صورت ضروری به خود می‌گیرند،[1] و از چیزهایی که در گذشته وجودشان برای او بسیار شگفت

---

۱. نادرستی‌هایی که اینجا «عبادی» می‌شوند و نه «متقاعدکننده» و یا «بدیهی»؛ چراکه فارابی مسائل را در شرایط فقهی می‌بیند و نه در شرایطِ هستی‌شناختی. او اینجا در فکر فرمان‌های الاهی است که بخشی از آنها به سبب وابستگی به قرآن عبادی هستند؛ اگرچه ممکن است برای کسی که درک کافی ندارد نادرست به نظر برسند؛ مانندِ فرمان روزه‌داری در ماه رمضان.

می‌نموده، بعدها از عدم آنها در شگفت می‌شود. همچنین است حال انسانی که به مرحلهٔ کمال انسانیّت رسیده باشد، ولی از اینکه به انکار چیزهایی بپردازد ـ یا آنها را غیرممکن پندارد ـ بدون آنکه در حقیقت چنین باشد، باک ندارد.

۴. بنا بر آنچه گفته شد نظر این عده از متکلّمان آن است که: شرایع نیازی به تصحیح و تأیید ندارند؛ زیرا کسی که از جانب خدای بزرگ برای ما وحی آورده، راستگویی است که در سخنش امکان دروغ نیست. و درستی این موضوع که "واضع شریعت صادق است" از دو راه روشن می‌شود:[۱] یکی به وسیلهٔ معجزاتی که در وجود اوست، یا بر دست او آشکار می‌شود. دیگر گواهی‌های مردمان راستگوی و درست سخنی است که در گذشته بر راستگویی او ـ و بر مقامش در پیشگاه خدای عزّوجّل ـ گواهی داده‌اند، و یا به هر دوی آنهاست. پس اگر راستگویی شارع را بر مبنای راه‌های ذکر شده درست بدانیم، و باور داریم که امکان ندارد دروغ گفته باشد، دیگر شایسته نیست که در هرچه گفته است، برای تعقّل و تأمّل و کنجکاوی و اظهارنظر فرصتی باقی گذاریم. بر اساس آنچه گفته شد و موارد مشابه آن، این گروه از متکلّمان به جانبداری از شرایع پرداخته‌اند.

۵. گروهی دیگر از متکلّمان برآنند که برای تأیید شریعت باید نخست با الفاظ خود واضع شریعت به تجسّم صورتی

---

۱. گفته می‌شود که احتمالاً درستی آن اثبات شده است.

از آن بپردازند. سپس به محسوسات و مشهورات[1] و معقولات توجّه کنند، و اگر در آنها، یا حتّی در وابسته‌های دور آنها، چیزهایی بیابند که در یاری شریعت سودمند باشد، از آنها بهره برگیرند، و اگر چیزهایی بیابند که متناقض با شریعت باشد، و بتوانند لفظ واضع شریعت را چندان تأویل کنند که این تناقض از میان برود، چنان کنند ـ حتّی اگر چنین تأویلی بسیار دور بوده باشد ـ و اگر این کار ممکن نشود، و امکان آن باشد که به نوعی این تناقض با شرع را باطل کنند، یا آن را بر وجهی حمل سازند که با شریعت سازگار باشد، چنان کنند.

۶. حال اگر مشهورات و محسوسات به طور صریح و آشکارا در تضاد با یکدیگر قرار گرفتند: مثلاً وقتی که محسوسات یا لوازم آنها موجب چیزی باشد، و مشهورات یا لوازم آنها موجب امری ضد آن؛ در این صورت بنگرند و ببینند کدام یک از اینها برای تأیید آنچه در شریعت است نیرومندتر است، همان را بگیرند و آن دیگری را رها کنند و باطل [سازند].

امّا اگر حمل کلام شریعت بر یکی از این موارد ممکن نباشد، و چیزی از این امور را نتوان با مبانی شریعت هم‌آهنگ نمود، یا آنکه ردّ و انکار چیزی از محسوسات و مشهورات و معقولاتی که با مواردی از مبانی شریعت تضاد پیدا می‌کند ممکن نباشد، در این هنگام برای جانبداری از

---

۱. فاناس این اصطلاح را "opinions" ترجمه کرده و منظور از آن عقایدی است که پذیرش عام یافته‌اند [ویراستار].

آن مبانی، تنها راه چاره را در این می‌بینند که گفته شود: حقّ همین است و بس؛ زیرا کسی از آن خبر داده که ممکن نیست دروغ بگوید یا خطا کرده باشد.
این گروه در این گونه موارد همان مطالبی را می‌گویند که گروه پیشین در تمام موارد و مبانی شریعت می‌گفتند. و این گروه عقیده دارند که تنها از این راه می‌توان به یاری شرایع پرداخت.
۷. گروهی دیگر از متکلّمان عقیده دارند که هر انتقادی را باید با نظیر آن پاسخ گفت؛ یعنی متکلّم وظیفه دارد که در سایر شرایع به پژوهش بپردازد، و موارد آشفته و نادرست آنها را برگزیند، تا هرگاه یکی از پیروان شریعتی بخواهد موردی از شریعت ایشان را نادرست جلوه دهد، آنان قادر باشند که با ارائهٔ نقاط ضعف مشابه آن، که در شریعت خصم موجود است، به مقابله برخیزند، و از این رهگذر به دفاع از شریعت خویش بپردازند...».[1]

دیدگاه نخستین (بندهای ۱ تا ۴) بدین ترتیب حاوی این استدلال است که مذهب فراتر از عقل است. در حالی که دیدگاه دوم (بندهای ۵ تا ۷) در پی اثبات این است که مذهب با عقل مطابقت می‌کند هرگاه فقط تدابیر ضروری برای تفسیر (تأویل) به کار گرفته شوند. در اساس، این به آن می‌ماند که از یک سو به حنبلیان و اشعریان و از سوی دیگر به معتزلیان رجوع کنیم. امّا نباید از یاد بریم در حالی که در این زمان موقعیّت اشعریان

---

۱. نک: تصحیح امین، چاپ دوم، ص ۱۰۸ به بعد؛ چاپ سوم، ص ۱۳۲ به بعد؛ تصحیح گونزالس، چاپ دوم، ص ۱۰۱ به بعد از متن عربی. متن‌های مربوط در ترجمهٔ لاتین جرارد کرمونیایی در متن منتشر کردهٔ گونزالس، ص ۱۷۲ به بعد یافت می‌شود.

در حال شکل‌گیری بود، فکر حنبلی هنوز نه دیدگاهی در قالب کلام، بلکه حمله علیه آن به شمار می‌رفت. با این همه، مهم‌تر اینکه آموزهٔ نخستین بر اساس مسئلهٔ وحی ــ که توسط ابن‌راوندی با آن برخورد شده بود ــ تدوین یافته است. فارابی می‌گوید وحی و دین، چیزی را به انسان عرضه می‌کنند که او نمی‌تواند با عقل خود بدان دست یابد؛ در غیر این صورت، وحی تا جایی که فقط چیزی به انسان عرضه کند که او پیشتر می‌دانسته یا چیزی که نیل به آن به سادگی توسط عقل امکان‌پذیر بوده (بند ۲)، بی‌معناست. افزون بر آن، چیزهایی به وحی در می‌آیند که با عقل ناسازگارند. آن چیزها همیشه وظیفهٔ تربیتی دارند؛ چون برمی‌نمایند که عقل انسانی تا چه حدّ نسبت به عقل الاهی فروتر است.[۱] ناسازگاری آنها نه ذرات خود، بلکه تنها در نسبت خلاف بینشی است که درگیر آنهاست (بند ۳). و آنها باید در آخرین مرحله بر حقّ باشند، چون شخصی که آنها را بیان کرده راستگو بوده است و نمی‌تواند دروغگو باشد. اینکه او راستگوست با معجزاتش یا توسط شهادت کسانی که پیش از او بوده‌اند، نشان داده شده است (بند ۴).

فارابی از هیچ کدام از این دو جناح طرفداری نمی‌کند. نوع کتابی که او نگاشته مناسب نقد نیست، بلکه برای وصف است. ممکن است در آن به هرحال همدلی اندکی به نفع بدیل ابن‌راوندی بیابیم. چون او در پی آن است که برنماید مخالفان ابن‌راوندی، عقلگرایان و تفسیرگرایان، در برخورد با احکام غیرعقلی، که به رغم همهٔ کوشش‌های آنان تبیین ناپذیرند، با دشواری‌های جدّی روبرویند. سرانجام آنان مجبورند به راه‌حلّ ابن‌راوندی متوسّل شوند (بند ۶)؛ برخی از آنان وقتی توسط

---

۱. نک: ابن‌عقیل، کتاب الفنون، تصحیح جرج مقدسی، پاراگراف ۴۴۹. به ویژه ص ۵۱۰ به بعد.

هواداران سایر مذاهب به سبب ناعقلانیّت خود مورد حمله قرار می‌گیرند با برهان شخص ـ بنیاد واکنش نشان می‌دهند (بند ۷). فارابی بدین ترتیب در اینجا به ابن‌راوندی حمله نمی‌کند. این کاملاً قطعی به نظر می‌آید که او دستگاه فکری خود و نه عقاید مربوط به حنبلیان یا اشعریان را داراست. از پاره‌ای جهات ابن‌راوندی نسبتاً به آنچه که ما آن را از روی عادت الاهیّاتِ «راست کیش» (: ارتدکس) می‌نامیم نزدیک‌تر است. این امر [شاید] آشفتگی ما، و این را که چرا ابن‌عقیل حنبلی می‌تواند به راه‌حلّ ابن‌راوندی در مسئلهٔ «ایلام الحیوان» مراجعه کند، تبیین نماید. اینکه چرا او مجبور شد از سوی جناح محافظه‌کار مکتب خود «بدعت» خویش را به طور علنی پس بگیرد.[1] با این وجود، همهٔ اینها بیش از یک سده پس از مرگ فارابی، و پس از برخورد فارابی با ابن‌راوندی (یعنی در ۵۶۵ق / ۱۰۷۲م) رخ دادند.

متأسفانه ما نمی‌دانیم فارابی دربارهٔ ابن‌راوندی چگونه اندیشیده است. به یقین گرایش فارابی خیلی دوستانه نبوده، چون عقیدهٔ ابن‌راوندی را ردّ کرده است. جالب توجّه خواهد بود اگر در این باره بیندیشیم که مفهوم او از نبوّت برآمده از ضرورت در کجا با عقیدهٔ ابن‌راوندی در این زمینه برخورد داشته است، و شاید ارائهٔ یک پاسخ کلّی چندان هم دشوار نباشد. امّا پاسخ کلّی، کم‌ارزش است، و به نظر می‌رسد که ما تاکنون به اندازهٔ کافی در فرضیه پردازی زیاده‌روی کرده باشیم.

---

1. G. Makdisi, *The Encyclopaedia of Islam*^{2}, III , 699 f.

فلسفهٔ اخلاق فارابی و پیوند آن با اخلاق نیکوماخس

ماجد فخری
ترجمهٔ محمّدحسین ساکت

آمدن کتاب اخلاق نیکوماخس به آوردگاه چالش فلسفی در سده‌ی نهم میلادی / سوم هجری، بزرگ‌ترین اثر را در دگرگونی و گسترش اندیشهٔ اخلاق اسلامی بر جا گذاشت. با آنکه ترجمهٔ اسحاق بن حنین (م ۲۹۹ ق / ۹۱۱ م) از این اثر بزرگ در کتابخانهٔ قرویّن در شهر فاس به سال ۱۳۷۰ ق / ۱۹۵۰ م به دست آمده است، ولی تاکنون به جز یادداشت‌هایی که دو خاورشناس بریتانیایی آربری (Arberry) و دنلپ (Dunlop) بر دستنگاشت و محتوای قرویّن انجام داده‌اند، چیز دیگری نشر نیافته است و دیگر دانشمندان به بررسی و پژوهش در این باره نپرداخته‌اند.[1] از

---

1. A. M. Arberry, "The Nicomachean Ethics in Arabic", *Bulletin of School of Oriental and African Studies,* XVII (1955), pp.1-9.
D. M. Dunlop, "The Nicomachean Ethics in Arabic, Books L-V", *Oriens,* XV (1962), pp.18-34.

بازگویی ابن‌ندیم در فهرست درمی‌یابیم که کتاب اخلاق ارسطو در میان غرب و جهان اسلام با شرح فرفوریوس صفدی [دانشمند منطق صوری] انتشار یافت، و اینکه مترجم آن به زبان تازی اسحاق بن حنین است با این همه، ابن‌ندیم به «چند گفتار» از این کتاب با شرح ثامسطیوس [تمیستیوس Themistius] اشاره کرده است که به گفتهٔ او «به زبان سریانی پدید آمد». این همان بازگویی است که قفطی آن رادر أخبار الحکماء برگرفته است و چنان که پیداست به نادرستی و از روی لغزش ترجمهٔ تازی‌اش را به حنین بن اسحاق چسبانده است.[۱] اصل یونانی این دو تفسیر از میان رفته است و تا آنجا که می‌دانیم جز در منابع تازی یادی از آن نیامده است.[۲] از بازگویی ابن‌ندیم چیستی متنِ ترجمه شده آشکار نمی‌گردد که: (الف) آیا کتاب اخلاق ارسطوست، یا چنان که ابن‌ندیم می‌گوید، تفسیر فرفوریوس (Prophyry) بر آن است در دوازده گفتار؟ (ب) دیگر اینکه این عبارت به معنای کدام اخلاق است: اخلاق بزرگ یا اخلاق به نیکوماخس یا «به یودیموس»، و این سه نگاشته‌های اخلاقی، چنان که شناخته شده است، به ارسطو پیوند یافته است و از اشارهٔ کِندی به کتاب‌های اخلاقی سه‌گانه، «در چند و شمار کتاب‌های ارسطو»، که پیشین‌ترین اشاره به این کتاب‌ها در منابع کهن تازی است، پیداست.[۳]

---

۱. بنگرید به فهرست، لایپزیگ، ۱۸۷۱م/۲۵۲؛ قفطی. اخبار الحکماء، لایپزیگ، ۱۹۰۳م/۴۲.

2. R. Walzer, *Greek into Araic*, Oxford, 1962, pp.225 f.

۳. ر.ک. به رسائل الکندی الفلسفیة، قاهره، ۱۹۵۰م، الجزء الاوّل. ص ۳۶۹، آنجا کندی به هنگام گفتگو از کتاب‌های اخلاقی ارسطو می‌گوید: «کتاب بزرگ او در اخلاق و (کتابش) به پسرش نیکوماخس که نیکوماخیا نام دارد. و آن یازده گفتار است. و از آن کتاب‌ها کتاب دیگری است که از شمار این گفتار کمتر است و همانند معناهای نامهٔ اوست که به یکی از دوستانش نوشته است. از متن یاد شده، عبارت (و کتابش)، که ما در بالا افزودیم تا شمار این کتاب‌های سه‌گانه را چنان که در پی آن آمده است استوار سازد، افتاده است.

تا اندازه‌ای دستنگاشت تازه به دست آمده (به شمارهٔ ۲۵۰۸) ما را در گشودن این پیچیدگی‌ها یاری می‌رساند. این دستنگاشت در دو جلد است. جلد یکم آن نخستین پنج گفتار از اخلاق به نیکوماخس را دربرمی‌گیرد (که دستنگاشت، آن را نیکوماخیا می‌خواند). جلد دوم دربرگیرندهٔ چهار گفتار است که از گفتار هفتم آغاز می‌شود (و رو نویسنده آن را هشتم می‌نامد) و به دهم پایان می‌یابد (رونویسنده آن را یازدهم می‌نامد). بدین گونه، گفتار هفتم تنها گفتاری است که از این دفترِ ترجمه شده افتاده است. این دستنویس در چند جا ناخواناست، به گونه‌ای که خواندنش دشوار است و دربارهٔ هویّت مترجم که اسحاق است یا پدرش حُنین چیزی به مانمی‌گوید. بدین گونه بایستی همان بازگویی ابن‌ندیم را که آوردیم پذیرفت، مگر وارونهٔ آن پیش ما به اثبات رسد.

در این جُستار برآنیم تا پیوند این کتاب مهمّ را به فلسفهٔ اخلاق فارابی نشان دهیم. ابن‌ندیم به «پاره‌ای از کتاب اخلاق ارسطوطالیس» اشاره کرده است که شاید نخستین پرداختِ ژرف به مفاهیم این کتاب یا برخی از بخش‌های آن به زبان تازی باشد. این بازگویی، تأییدکنندهٔ اشارهٔ خود فارابی به «شرح ما بر این کتاب (یعنی نیکوماخیا)»[1] و نیز اشاره‌های ابن‌باجه و ابن‌رشد به این شرح است.[2] اگر چه ما برتری می‌دادیم که این شرح، همان گونه که از جستار ما هویدا خواهد گردید، به بیشترین بخش‌های اخلاق نیکوماخس می‌پردازد، ولی به دشواری می‌توان پاره‌هایی را که در چرخهٔ آن شرح قرار گرفته است تعیین کرد.

اگر سیمای اخلاقی آراء اهل المدینة الفاضلة راکنار بگذاریم، چهار کتاب اصلی تحصیل السعادة، التنبیه علی سبیل السعادة، الملّة الفاضلة و الفصول المنتزعة

---

۱. فهرست، ص ۲۶۳.

۲. الجمع بین رأی الحکیمین، بیروت، ۱۹۶۰ م، ص ۹۵.

در برگیرندهٔ چکیده‌ای از فلسفهٔ اخلاق فارابی است. کسی که به این چهار کتاب به ویژه فصول منتزعة بنگرد، گسترهٔ گره‌خوردگی این فلسفه با اخلاق ارسطویی برایش باز و آشکار می‌شود. در این بررسی خود از کتاب فصول منتزعة، به عنوان شالودهٔ سنجش میان دبستان فارابی و دبستان ارسطو در اخلاق تکیه خواهیم کرد. برگه‌ها و دلایلی که در لابلای سه کتاب دیگر آمده است، بر این نکته انگشت تأیید می‌گذارد.

فصول منتزعة با ترجمهٔ انگلیسی د. م. دنلوپ به سال ۱۹۶۱ م نشر یافت. دکتر فوزی نجّار در ۱۹۷۱ م با افزونی‌ها و ویرایشی ارزشمند دوباره آن را نشر داد. دنلپ بر پایهٔ عنوانِ آمده در دستنگاشت بودلیان آکسفورد آن را فصول المدنی نامید، در حالی که فوزی نجّار بر پایهٔ گزارش بیشترین دستنوشت‌هایی که به دست ما رسیده است و نیز نامگذاری ابن ابی اصیبعه در طبقات الاطبّاء، آن را فصول منتزعة خوانده است.[1] شایان یادآوری است که دستنویسِ تهران این کتاب را «جُملٌ و فصولٌ منتخبٌ مِن عِلم الاخلاق تشتمل علی الکتاب فضائل النّفس الانسانیّة، و الاجتناب عن رذائلها و فی نقل الانسان عن نفسه عن عاداته السیّئة الی العادات الحسنة، و فی عقد المدینة الفاضلة و عقد البیت و سیاسة اهلها»[2] توصیف می‌کند. همهٔ آن تا اندازه‌ای زیاد با بافت این کتاب همداستان است و سیمای اخلاقی محتوایش را برجسته می‌سازد.

فارابی در فصل هفتم این کتاب از اجزای نفس یا نیروهای بزرگ آن، یعنی خوراک دهنده، حس‌کننده، تخیّلی (اندیشه‌گر) خشمگنانه و عقلی، به روشِ ارسطو در کتاب نخست (فصل ۱۳) از اخلاق نیکوماخیه سخن می‌گوید و دیباچه‌ای است بر بررسی و ژرف‌کاوی در مسائل

۱. بنگرید به فصول منتزعة، تحقیق فوری نجّار، بیروت، ۱۹۷۱ م/ ۱۰-۱۳. در جُستار خود.
۲. فصول منتزعة / ۲۳، پی‌نوشت ۲.

اخلاقی صِرف.

او پس از آنکه هر یک از نیروهای چهارگانهٔ نخست را می‌شناساند، گریزی می‌زند به نیروی عقلی (ناطقه) که به سخن خویش آن را این گونه می‌شناساند: «نیرویی که انسان با آن می‌بیند و با آن دید و بینش شکل می‌گیرد، و دانش‌ها و هنرها و صنعت‌ها فرا دست می‌آید و با آن میان زشتی و زیباییِ کار و کنش‌ها جدایی می‌نهد».[1] ولی گونه‌های این نیرو دوتاست: نظری و عملی با شاخه‌های گوناگونش. همان گونه که فارابی می‌گوید، هدف عقل نظری آگاهی از موجوداتی است که کارش دگرگون‌سازی انسان از یک حالت به حالت دیگر نیست؛ به وارونهٔ عقل عملی با دوپارهٔ فکری و کاردانی (یا فنّی و صنعتی)اش. با کاردانی (دومی) پیشه‌ها و هنرها و صنعت‌های عملی به دست می‌آید و با فکری (نخستین)، فرد درست هنگامی که می‌خواهد کاری انجام دهد در آن می‌اندیشد که آیا می‌توان انجامش داد یا نه، و اگر می‌توان چگونه می‌بایست آن کار را انجام داد؟».[2] این نیروی اندیشه‌گری و فکری همان نیروی اخلاقی به معنای ویژه‌تر بود، و همان‌گونه که فارابی در تحصیل السعادة می‌گوید کارش این بوده است که انسان با آن هر آنچه را که در به دست آوردن هدف‌ها و آرمان‌های اخلاقی، چه نیکی واقعی یا گمان آلود، و چه بدی که گاهی انسان آهنگِ دوری‌اش را دارد سودمند می‌یابد، استنباط و دریافت می‌کند. با کنش دروغین این نیروی اندیشه‌گری است که بایستی در آن هنگام «به نام‌های دیگری خوانده شود».[3] در عرف فارابی، به دست آوردن این نیرو برای شخص تنها با خواستن (اراده)

---

۱. فصول / ۲۹.

۲. فصول / ۳۰-۳۱.

۳. تحصیل السعادة (رسائل الفارابی)، حیدر آباد، ۱۳۴۵ ق / ۱۹۶.

نیست بلکه همچنین در سرشت و به طبع است، همان‌گونه که در سرشتِ شیر دلاوری و در سرشت روباه زیرکی قرار دارد، همانند این دو فضیلت در انسان هست. از این رو، واداشتن برخی از مردم به فضیلت‌ها ساده‌تر است تا دیگران، و «فضیلت اخلاقی سترگ» تنها در کسی که در سرشت آمادگی بیشتری دارد، فرادست می‌آید «و آنان از سرشت‌های بالاتر نیروهای بسیار بزرگ برخوردارند».[۱]

این جدایی نهادن میان نیروی اندیشگی و فنّی و هنر و صنعت در شیوهٔ جدایی نهادن همگانی ارسطویی میان آنچه با فنّ و صنعت پدید می‌آید ــ که از دستاوردهای کاربردی یا هنری است ــ و آنچه با اراده از کنش‌ها و احوال اخلاقی ایجاد می‌شود، وارد می‌گردد. با آنکه ارسطو آشکارا میان این دو نیروی فرعی جدایی نینداخته است، ولی اشاره‌هایش در دو فصل چهارم و پنجم (از کتاب ششم) شامل جدایی آشکاری است میان نیروی نخست، که آن را فن یا صنعت (تِخْنه *techne*) می‌خواند، و میان دومین نیرو که بدان (فرونسیس یا تعقّل *Phronesis*) می‌گوید. همان‌گونه که گفتیم اگر چه کتاب ششم از دستنگاشت قرویّن جا افتاده است، ولی فارابی به گونه‌ای ویژه در فصول منتزعة به شرح گونه‌هایی از فضیلت‌های فکری پرداخته است که ارسطو در این کتاب از آنها سخن گفته است به گونه‌ای که جای دو دلی نمی‌ماند که فارابی چه در متن اصلی یا در شرح فرفوریوس به بافت و محتوای این کتاب آشنایی داشته است. آنگاه فارابی پس از اشاره به دو گونه بخشِ ناطق از نفس نظری و فکری، فضیلت‌های ویژهٔ بخش نظری را می‌گنجاند که از دید او عقل فطری، علم یقینی و حکمت است. پس، فضیلت‌های ویژهٔ بخش فکری، عبارت است از عقل عملی یا کاربردی، آنگاه اندیشیدن، سپس ذهن، آنگاه نیک‌اندیشی و

۱. تحصیل / ۲۹.

سپس درستیِ گمان. این بخش‌بندی نقش مهمّی در دگرگونی و گسترش اندیشهٔ اخلاقی اسلام بازی کرده است که از فارابی آغاز می‌شود و به مسکویه (م ۴۲۱ق / ۱۰۳۰م) و دبستان او پایان می‌یابد. اینک، به هنگام درنگ بر یادداشت‌های فارابی بر آن بخش‌بندی، به سنجش ریشه‌های ارسطویی آن می‌پردازیم.

۱. فارابی عقل فطری را به سخن خود چنین وصف می‌کند: «نیرویی که با طبع و سرشت برای ما به دست می‌آید نه با پژوهش و نه با قیاس، دانش یقینی با مقدّمات کلّی ضروری که اصول و پایه‌های دانش‌هاست».[۱] و این تعریف با آنچه ارسطو در فصل ششم (از کتاب ششم) و کتاب نخستِ تحلیلات دوم (که منطق‌دانان مسلمانان آن را برهان می‌نامند) دربارهٔ این عقل ــ که بدان نوس (*nous*) می‌گوید ــ و به سنجش میان آن و نیروی قیاس که معرفت یا اپیستمه (*episteme*) می‌نامد، می‌پردازد، سراسر هماهنگی است. فارابی در رسالهٔ فی العقل خود بدان اشاره کرده است، بی‌آنکه بدان نامی دهد. و تنها به این سخن بسنده می‌کند که آن «عقلی است که ارسطو در کتاب برهان از آن یاد می‌کند و همتای "نیروی نفس" است که برای انسان با آن یقین به مقدّمات کلّی صادقهٔ ضروری یا بدیهی به دست می‌آید، نه هیچگاه از قیاس و نه از اندیشه، بلکه با سرشت و فطرت».[۲]

سپس، فارابی از این نکته به دو بخش عقل زبانزد در میراث فلسفی اسلامی، یعنی عقل بالقّوه و عقل بالفعل گریز می‌زند. از ویژگی‌های این عقل فطری، به گفتهٔ فارابی، آن است که هرگز با لغزش همراه نیست، بلکه

---

۱. فصول منتزعة / ۵۱.

۲. رسالة فی العقل، بیروت. ۱۹۳۰م/ ۷. مقایسه شود با تحلیلات دوم، کتاب نخست. فصل ۱. ۳ و ۶.

«آنچه برایش از دانش‌ها پیش می‌آید درست و یقینی است و جز آن امکان ندارد».[۱] و از سخن ارسطو در کتاب برهان و اخلاق لازم می‌آید که این گونه از آگاهی‌ها که این عقل درک می‌کند ضروری و بدیهی باشد.

۲. فارابی «علم یقینی» را پاره‌ای نظری وصف می‌کند که با آن «در نفس یقین به بودنِ موجوداتی به دست می‌آید که بودن و برپایی‌شان هیچگاه به دست انسان ساخته نمی‌شود».[۲] این دانش خود به دو گونه بخش می‌شود: آگاهی از وجودِ شیء و به سبب وجود آن، و آگاهی از ضرورت هم وجود و هم سبب. او این دو بخش را چنین وصف می‌کند که هر دو در «سراسر زمان» صادقند و نه در یک زمان بی‌زمانِ دیگر، که اشاره‌ای است به انکار پیشینیان (یعنی افلاطون و پیروانش) که می‌گویند ادراک، چیزی است که از نظر آگاهی و دانش تغییر می‌یابد، و این ادراک را تنها با استعاره (یعنی گمان)، دانش و آگاهی به شمار می‌آورند.

ارسطو در فصل سوم (از کتاب ششم) اخلاق نیکوماخس نشان داده است که دو ساختار ضرورت و ازلی بودن دانش یقینی را، و همان گونه که گذشت بدان معرفت یا شناخت (اپیستمه) نام می‌نهد، از آنچه گونه‌های دیگر ادراک است جدا می‌کند. البتّه، ارسطو با این همه، بر اختلاف این گونه از دانش از دانش بدیهی (یا فطری، چنان که فارابی می‌خواند)، از این نظر که دانش در راه برهان است و از نگاه او در بالاترین پلکان قیاس یا استدلال قرار دارد، و سرانجام بر درجهٔ بدیهی استوار است که کارش «ادراک آغازه‌های برهان» می‌باشد که هرگز بی آن استدلال یا برهانی بر پا نمی‌شود،[۳] تاکید می‌ورزد.

---

۱. فصول متنزعة / ۵۱.

۲. فصول متنزعة | ۵۱.

۳. بنگرید به تحلیلات دوم، کتاب نخست. فصل ۲. مقایسه کنید با ما بعدالطبیعة، کتاب

۳. و امّا حکمت (فرزانگی)؛ فارابی آن را به سخن خود «دانشِ سبب‌هایِ دوری که بودنِ همگی دیگر موجودات و بودنِ سبب‌های نزدیک اشیای دارای سبب‌ها با آنهاست» می‌شناساند.[۱] این درست با تعریف ارسطو از حکمت یا فرزانگی (که ارسطو آن را سوفیا *Sophia* می‌خواند) در مابعدالطبیعه هماهنگ است، آنجا که می‌گوید: «حکمت، آگاهی از اسباب موجودات و پایه‌ها و اصول نخستین آنهاست»،[۲] که در کتاب اخلاق (کتاب ششم، فصل هفتم)، همدوشِ این گونه از شناخت آمده است که والاترین و شریف‌ترین آگاهی‌هاست، و از گرد آمدن دو خرد نخستین، یعنی فطری و یقینی به دست می‌آید.

و امّا دو موضوع اصلی این حکمت از دیدگاه فارابی، یگانگی و نیکبختی فرجامین و نهایی است. آن یگانگی یا نخستین است که همگی اشیاء، هستی، حقیقت و یکپارچگی‌شان را از او برخوردارند، و آن سببِ نخست و حقِّ نخست است «که کمالی افزون‌تر از کمال آن در اندیشه و خیال نمی‌آید، تا چه رسد به اینکه هستی پیدا کند».[۳] چون نیکبختی همان هدف و آرمان غایی و فرجامینی بوده است که هستی انسان به خاطر آن است و این هدف یکی از سبب‌ها بوده است، چنین لازم می‌آید که شأن حکمت (فرزانگی) این باشد که بر نیکبختی راستینی توقّف و درنگ کند که فارابی آن را «بزرگ‌ترین کمالی که انسان آن را از نخست برمی‌گیرد»[۴]

چهارم، فصل ۴.

۱. فصول منتزعة | ۵۲.

۲. مابعدالطبیعة، کتاب نخست. ۹۸۱ / ۲۵-۳۰.

۳. فصول منتزعة / ۵۳. همچنین، قدیس أنسلم، آن گونه که معروف است. موجود نخستین را در دلیل مشهور خویش بر وجود خداوند توصیف می‌کند و برهان وجود حق یا برهان آنتولوژی (هستی‌شناسی) می‌شناساند.

۴. فصول / ۶۲. مقایسه کنید با صص ۹۷-۹۸.

توصیف می‌کند.

اگر به این دو سیما از تعریف فارابی از حکمت نگاهی بیندازیم، روشن خواهد شد که او با تردستیِ فراوان، دستاوردهای افلاطونیان نوین را بر پایه‌های آشکار ارسطویی بار می‌سازد و سرانجام و بی‌گمان، به منبع فلوطینی راه پیدا می‌کند، و اینکه ناگزیر فرفوریوس نویسندهٔ شرح گمشدهٔ کتاب اخلاق است. علّت جدایی و گسستن افلاطون از ارسطو در این باره به قضیهٔ مهمّی از قضیّه‌های اخلاق و ماورای طبیعت پیوند می‌گیرد که ارسطو با خاموشی و پیچیدگی از آن گذشته است. او در کتاب دهم اخلاق (فصل هفتم)، چنان که معروف است، نیکبختی را در چکادِ آرمان‌ها و خواسته‌هایی جا داده است که جان و روان بشری بدان گرایش دارد، و آن را به کنشِ درنگ (تأمّل) یا ادراک والا برمی‌گرداند، بی‌آنکه با این همه موضوع آن درنگی را که نتیجه‌اش نیکبختی به شمار می‌آید تعریف کند و به این سخن بسنده می‌کند که این درنگ زیباترین و نزدیک‌ترین چیزها به خداپرستی است یا اینکه «شریف‌ترین چیزها به سرشت» است؛ گویی مقصود او از این گفته «اصول عقلی یا به گونه‌ای همگانی آگاهی‌های مجرّد است».[1] ولی فارابی میان این نیکبختی و میان نخستین، سرچشمهٔ گونه‌های هستی و کمال در نظام فیضی‌اش، گره زده است، و گذشته از آن، این نخست را موضوع حکمت نهایی دانسته است، به وارونهٔ ارسطو که در پای این هدف وخواسته فرو ایستاد و از ادراک ذات موجود نخست به نخست و بی‌آن، از جهت خودش، درمانده شد، چنان که در مابعدالطبیعة

---

۱. بنگرید به اخلاق، کتاب دهم، ۱۱۷۷ أ ۱۵، و کتاب ششم ۱۱۴۱ أ ۲۰ و ب ۳، و مقالهٔ نگارنده:

"The Comtemplative Ideal in Islamic philosophy: Aristotle and Avicenna", *Journal of the History of Philosophy,* 1976, pp.137-45.

(کتاب آشتی، فصل ۹) می‌گوید، خردی است که خرد را از این نظر که مانع درک چیزی می‌شود که از قلّهٔ کمال مطلق پایین‌تر است، بازمی‌دارد.

۴. فارابی خردورزی را چنین می‌شناساند: «توانایی بر نگرش خوب و استنباط چیزهایی که خوب‌ترین و شایسته‌ترین است».[1] مانند ارسطو در آغاز فصل پنجم که در آن، چنان که گذشت، این فضیلت را "فِرونسیس" می‌خواند و بیان می‌دارد که موضوع اخیر آن نیکی‌های ویژه نیست، بلکه نیکی مطلق است که همان نیکبختی یا چیزی است از آنچه که دارای بی‌نیازی سرشار و سترگی است که با آن به نیکبختی دست یابیم.[2]

ارسطو و فارابی هر دو برآنند که این خرد با افزونی تجربه‌ها و گذشت سالیان رشد و افزایش می‌یابد و به سه گونه بخش می‌شود: خردورزی خانگی [اقتصادی]، خردورزی مدنی (یا سیاسی) و خردورزی "انسی"*. خردورزی انسی عبارت است از نیک‌نگرشی و خوب‌اندیشی در آنچه بهتر و شایسته‌تر است در رسیدن به زیست نیکو و در آنچه با آن به نیکی‌های انسانی دست می‌یابیم، مانند آسایش، شکوه و مانند آن. همان‌گونه که فارابی می‌گوید بی‌دادن نامی ویژه به آن.[3] این خود به رایزنی

---

۱. فصول منتزعة | ۵۵. مقایسه کنید با رسالة فی العقل | ۱۰۸۹.

۲. فصول / ۵۵. مقایسه شود با الاخلاق، کتاب ششم / ۱۱۴۰ أ ۲۸.

* در این باره گفتنی است که در ترجمهٔ عربی اخلاق نیکوماخس اسحاق بن حنین، این تعبیرها چنین به کار رفته‌اند: «أما الأنواع الأخری فمنها ما یسمّی "الاقتصاد المنزلی" : و منها ما یسمّی "التشریع"، و منها ما یسمّی "السیاسة"، و هذه الأخیرة تنقسم إلی سیاسة مترویّة، و سیاسة قضائیة» (ارسطوطالیس، الأخلاق، به کوشش عبدالرحمن بدوی، کویت، ۱۹۷۹ م، صص ۲۱۹ ـ ۲۲۰). در ترجمهٔ فارسی اخلاق نیکو ماخس (به قلم ابوالقاسم سیّدحسینی، تهران، ۱۳۶۸ ش، ج ۲، ص ۲۳) نیز آمده است: «جنبه‌های دیگری [از حکمت عملی] وجود دارند که یکی به نام "تدبیر منزل" موسوم است و دیگری "قانون‌گذاری" (مقننه) و بالاخره "سیاست" نامیده می‌شوند، و سیاست دارای جنبه‌های "اجرائی" و "قضایی" است» / ویراستار.

۳. فارابی در جایی دیگر آن را هوش یا زیرکی می‌خواند. بنگرید به فصول / ۵۵. او این سه

و ستیزه‌گری بخش می‌شود. تعریف نخست این است که «چیزی را که انسان در خود به کار نمی‌برد استنباط می‌کند، بلکه به دیگران رایزنی می‌دهد» و تعریف دوم این است «کسی که نظر درست و دانشورانه‌ای در آنچه با آن ایستادگی و ستیزگری یک‌باره یا در دفاع از آن برمی‌گردد، استنباط می‌کند».[۱] ارسطو پایه‌های خردورزی را به آنچه به تدبیر منزل، گذاردن قوانین، و سیاست است و سیاست را به فکری و قضایی بخش کرده است. پیداست که "فکری" برابر "انسی" در نزد فارابی است، زیرا ارسطو هم آن را به خواستِ انسان برای مصالح و یا منافع ویژه‌اش در نظر گرفته است؛ در حالی که قضایی را از ویژگی سیاسی دانسته است، ولی به دو بخش یاد شدهٔ بالا از نظر فارابی اشاره‌ای نکرده است.[۲]

این هر دو فیسلوف منکرند که خردورزی همتای حکمت باشد، زیرا چنان که گذشت، حکمت (فرزانگی) برترین و کامل‌ترین چیزها را درک می‌کند، پس بایستی موضوعش الاهی باشد نه انسانی و این چیزی است که خود ارسطو آشکارا بیان می‌دارد و قاطعانه بر آن است که «در اینجا چیزهایی هستند که از نظر شرف و بزرگی در طبیعت خود بر انسان برتری دارند، و آشکارترین و برجسته‌ترین آنها جِرم‌هایی که آسمان‌ها از آنها تشکیل می‌گردد».[۳] در حالی که فارابی تنها می‌گوید: «پس شایسته نیست

معانی را در تعریفش از خردورزی در الملّة الفاضلة گردآورده است. آنجا که می‌گوید: «آن نیروی به دست آمده از تجربهٔ موجود است در راستای تمرین کارهای هنری و صنعت است در یکایک شهرها و مردمان و یکایک همگان. این همان توانایی بر نیکی دریافت شرایطی است که کنش‌ها، خوی‌ها و منش‌ها و عادت‌ها برابر همگان یا ملّت‌ها سنجیده و اندازه‌گیری می‌شود. برابر زمان کوتاه یا بلند یا برابر تمامی زمان اگر بشود، محدود است». بنگرید به الملّة الفاضلة، بیروت، ۱۹۶۸ م / ۶۰ و متن‌های دیگر.

۱. فصول منتزعة | ۵۷-۵۸.

۲. اخلاق، کتاب ششم، فصل ۸، ۱۱۴۲، ۲۶ تا پایان.

۳. اخلاق، کتاب ششم، ص ۱۱۴۱ ب / ۱-۵.

که (یعنی خردورزی) حکمت باشد، جز آنکه انسان در جهان برترین و بهترین موجودات باشد. پس اگر انسان چنین نباشد، بدین‌گونه حکمت هم جز با استعاره و تشبیه چنین نخواهد بود».[۱] ما می‌دانیم که فارابی به وارونهٔ درنگش در حکم دادن در اینجا، انسان را در جایی میانی، میان موجودات عقلی یا روحانی و پایین‌ترین از آن عقلِ فعّال؛ میان جهان موجودات موجود تباه و فاسد قرار داده است. پس، به طبع، انسان در این جهان برترین و بهترین موجودات نبوده است و بدین‌سان جای بالاترین پلکان آفریدگان را که از هستی نخست در نزدش فیض می‌گیرد، نگرفته است.

۵. از فضیلت‌های فکری فرعی که فارابی بدان می‌پردازد، ذهن، نگرش نیک و درستی گمان است. او ذهن را «توانایی بر برخورد بر آنچه در آن از دیدگاه‌های لغزنده اختلاف ایجاد می‌شود و توانایی بر تصحیح آن» وصف می‌کند. دربارهٔ رأی نیکو یا نگرش نیک می‌گوید: «که انسان در کنش‌هایش خوب و نیکو باشد، سپس اینکه سخنان، دیدها و رایزنی‌هایش را آزموده باشد و آنها را استوار و درست یافته باشند». او گمان درست را چنین توصیف می‌کند: «از آنچه نمی‌تواند این امر دیده شده باشد مگر بر آن». همهٔ اینها همداستان است با آنچه ارسطو در فصل نهم که می‌گوید نیکی رأی (و آن را یوبولیا *Eubolia* می‌نامد) با درستی گمان (که آن را یوستوخیا *Eustachia* نام می‌گذارد) از یک سو، سراسر اختلاف دارد، و از سوی دیگر با نیکی ذهن (که آن را یوزنزیا *Eusunesia* می‌خواند) جداست. پس، درستی گمان، اندیشه را دربر نمی‌گیرد، بلکه با شتاب پیش می‌آید، و نیک رأی درازمدّت می‌نگرد، و نیکی ذهن از نظر او، جز گونه‌ای از درستیِ گمان نیست. روشن است که فارابی در شرح

۱. فصول / ۶۱ـ۶۲.

خود بر این نیروهای سه‌گانه و گونه‌های جدایی و اختلاف میان آنها، بر پایهٔ یکی از شرح‌های یونانی رایج در فلسفه در میانه‌های سدهٔ دهم میلادی، و شاید شرح فرفوریوس، چیزهایی گرفته است. شایان یادآوری است که تعریف این نیروها از نظر مسکویه با تعریف فارابی جداست که نشانی بر این است که از یک سرچشمهٔ یونانی یکسان سیراب نشده‌اند. مسکویه ذهن (یا چنان که خودش پاکی ذهن می‌گوید) را چنین می‌شناساند: «آمادگی روان برای بیرون کشیدن خواسته». او این تعریف را (دست‌کم در برخی از نسخه‌ها) برای خوبی ذهن و توانایی آن می‌افزاید: «درنگِ روان است برای آنچه از پیش لازم آمده است».[1] و آن تعریفی است که چیزی به تعریف نخست نمی‌افزاید.

این هر دو تعریف نقش نظری یا استدلالی این نیروی عقلی را آشکار و برجسته می‌سازد. به هر حال، این جدول فضیلت‌های فکری پیشین‌ترین جدول از نوع خود است که در منابع کهن تازی به دست ما رسیده است، البتّه اگر جدولی را که در گفتار در دیباچهٔ دانش اخلاق آمده است و به نیکولاوس (اهل لاذقیّهٔ سوریّه و از نویسندگان سدهٔ چهارم میلادی) پیوند گرفته است و در کتابخانهٔ قروییّن فاس به عنوان پیوستی به اخلاق نیکوماخی، که در بالا یاد شد، نگاه‌داری می‌شود کنار بگذاریم. اگرچه تاریخ این دستنویس به سال ۶۲۹ق / ۱۲۳۲م می‌رسد، ولی اشاره‌ای به مترجم آن نکرده است. همانگونه که م.سی لاینز (M.C.Lyons) به سال ۱۹۶۱م در مقاله‌ای که نگاشت به اهمیّت این دستنگاشت توجّه کرد، از دید او بعید نیست که ترجمه کار حُنین یا پسرش اسحاق باشد. امّا جدول

---

۱. بنگرید به تهذیب الاخلاق / ۱۹. دیده می‌شود که تعریف دوم گرد آنچه مسکویه آن را در دیگر دستنوشت‌ها خوبی فهم می‌خواند، می‌چرخد، که به اصطلاح ارسطویی گفته شده در بالا نزدیک‌تر است.

فضیلت‌های فکری (یا چنان که نویسنده می‌گوید، مقدّمات حکمت) عبارت است از هوش، یاد، خرد، تیزفهمی و سرعت یاددهی.[۱] این جدولی است که مسکویه بخش‌بندی‌اش از فضیلت را زیر عنوان حکمت بر پایهٔ آن نهاده است و همان‌گونه که می‌گوید شمار آن شش‌تاست: هوش، یاد، خرد، تیزفهمی، پاکی ذهن، آسانی در یادگیری. این همان جدولی است که در میان بزرگْ فیلسوفان اخلاقی مسلمان، مانند غزّالی توسی (م ۵۰۵ ق / ۱۱۱۱ م)، نصیرالدّین توسی (م ۶۷۳ ق / ۱۲۷۴ م) و جلال‌الدّین دوانی (م ۹۰۷ ق / ۱۵۰۱ م) نشر یافت. گواهی می‌آوریم بر فضیلت‌هایی زیر حکمت از دید غزّالی که در میزان العمل او می‌آید و عبارت است از: چاره‌اندیشی نیک، سپس خوبی ذهن، اندیشهٔ تابناک و درستی گمان.[۲] پیداست که غزّالی در تعریفش تا اندازه‌ای که به گرفتن و برداشتن می‌رسد، از فارابی نشان پذیرفته است، و از پیوستی که در پایان این جُستار نشر داده‌ایم، این نکته آشکار می‌شود.

از جاهای اصلی که فارابی در فصول به آنها می‌پردازد، موضوع فضیلت و پیوند آن با سرشت و عادت است. او بر آن است که فضیلت‌ها و رذیلت‌ها در روان با تکرار کنش‌ها و تمرین با آنچه بهترین آنهاست (فضیلت‌ها) و آنچه بد و زشت‌ترین است (رذیلت‌ها) به دست نمی‌آید. به گونه‌ای که در سرآغاز کتاب دومِ اخلاق نیکوماخس آمده است.[۳] به دنبال آن آمده است که انسان در سرشت نمی‌تواند فضیلت‌ها را بیافریند، اگرچه بتواند در سرشت آمادهٔ انجام فضیلت یا رذیلت باشد یا آمادگی طبیعی

---

۱. شاید یادگیری. بنگرید به:

M. C. Lyons, "A Greek Ethical Treatise", *Oriens*, XIII-XIV (1960-61). p.51.

۲. بنگرید به غزّالی، میزان العمل، قاهره، ۱۳۴۲ هـ / ۷۱-۷۲.

۳. فصول منتزعة | ۳۰. مقایسه کنید با اخلاق، کتاب دوم / ۱۱۰۳ ألف ۱۲ تا پایان.

برای به دست آوردن آن ریخت‌هایی داشته باشد که از عادتِ شناخته شده به فضیلت‌ها پدید می‌آید. این ریخت‌ها، هرگاه در جان و روان پا بگیرد، نابودی‌شان دشوار خواهد بود. با این همه، فارابی میان این ریخت‌ها (ترکیب‌ها) و استعدادهایی که می‌توان یا نمی‌توان آنها را به عادت تغییر داد و یا می‌توان بر آن افزود یا از آنها کاست و یا نمی‌توان چنین کرد، جدایی می‌نهد، چنان که می‌گوید بایستی "با شکیبایی و بردباری پیمان بست" و خوددار بود. همهٔ اینها با دیدگاه ارسطویی فضیلت و پیوند آن با عادت همخوان است.

سپس، فارابی از این به پیوند میان فضیلت و لذّت گریز می‌زند و فاضل را به این وصف می‌کند که "با کنش خود از چیزی پیروی می‌کند که ریخت و میلش او را به جنب و جوش وامی‌دارد و کارهای نیک انجام می‌دهد، در حالی که به آنها گرایش و شیفتگی دارد و نه تنها آزاری از آنها نمی‌بیند بلکه لذّت می‌برد." پس [چنین کسی] با دارندهٔ رذیلت که از همهٔ اینها گریزان و رمان است و از خوددار که کنش‌های فاضل را انجام می‌دهد و با این همه، از بند لذّت رها نشده است و هنوز میل و شهوت او را می‌کشاند جداست و فرق می‌کند. پس، لذّت،[1] به وارونهٔ پندار همگان، به آن‌گونه که ارسطو نگاه می‌کرد، "هدف زندگی و کمال زیست" نیست. زیرا چه بسا ما را از فضیلت بازمی‌دارد و میان ما و نیکبختی فرجامین شکاف می‌اندازد، ولی با این همه سنجه‌ای از سنجه‌های فضیلت است.[2]

از آنجا که لذّت‌ها شتابان و زودگذر و زمان‌دار است، در برابر آن درد (ألم) نیز چنین است، پس با توان فرد در راندن شهوت خویش به سوی

۱. فصول منتزعة / ۳۴؛ تنبیه علی سبیل السعادة | ۸ و ۱۵. مقایسه کنید با اخلاق، کتاب دوم / ۱۱۰۵ ألف ۶ تا پایان.

۲. فصول / ۳۴؛ اخلاق، کتاب دوم / ۱۱۰۴ ب ۵ تا پایان. کتاب هفتم / ۱۱۵۲ ألف ۳۵ تا پایان.

لذّت زودگذر با تخیّل درد همراه آن، ترک آن کنش و رفتار زشت بر او آسان خواهد بود. همین‌گونه اگر جان و روانش به ترک کُنشی زیبا به خاطر آزاری زودگذر، گرایش پیدا کند و اینکه او را به اندیشهٔ لذّتی وادارد که سرانجام به دنبال آن برود، آن کار زیبا بر او آسان خواهد نمود. همهٔ اینها از خوی و منش‌های "کشاندن شایستگی" کسی است که هرگاه بخواهد به انجام کاری زیبا یا ترکِ کنشی زشت و نازیبا دست یازد، با تجسّم درد یا لذّت همراه، بدون زودگذری آن دو، بر او آسان خواهد گردید ــ به وارونهٔ تودهٔ مردم که نمی‌توانند آن را برکَنند و بیرون آورند مگر با آزاری زودگذر، همان‌گونه که در تربیت و پرورش کودکان و چهارپایان انجام می‌دهیم. جستار و پژوهش در این باره، چنان که فارابی می‌گوید با کسی است که در علم سیاست ژرف‌نگر است و از روش ارسطو در کتاب دهم نشان پذیرفته است.[۱]

فارابی لذّت‌ها را به بدنی و روانی بخش می‌کند که هر کدام از این دو یا ذاتی است و یا عرضی. از دیدگاه او تعریف لذّت برندهٔ ذاتی این است که "آن چیز را سازگار یافته است"، در حالی که لذّت برندهٔ عرضی کسی است که "دارای آزار دهندهٔ ناسازگار نیست." آزار دهندهٔ ذاتی "وجدان مخالف" است، و آزار دهندهٔ عرضی "نبودنِ لذّت برندهٔ سازگار" است.[۲] این تعریف از لذّت تا اندازه‌ای همخوان است با آنچه در کتاب دهم اخلاق نیکوماخس آمده است که لذّت چیزی جز هماهنگیِ کُنش نیست، زیرا هر نیرویی از نیروها لذّتی دارد که از یک سو با آن دمساز است و از سوی دیگر، درد و رنجی دارد که از آن نیرو رمان و گریزان است.[۳]

---

۱. تنبیه / ۱۷ تا پایان. مقایسه کنید با اخلاق، کتاب دهم / ۱۱۸۰ ألف. ۵ـ۱۲.
۲. فصول / ۵۶.
۳. اخلاق، کتاب دهم / ۱۱۶۶ ألف. ۱ـ۲۵.

با این همه، فارابی در این تعریف تعدیل‌هایی گُنجانده است که ناگزیر از منبعی یونانی، و شاید همچنین از شرح فرفوریوس، گرفته باشد. اعتدال یا میانه‌روی نقش اصلی در دید فارابی بر فضیلت‌ها بازی می‌کند. همانند ارسطو، فضیلت‌ها از دیدگاه فارابی عبارت است از ریخت‌های روانی و ملکه‌های میانی بین هر دو ریخت رذیلت، یکی بیشتر و یکی کمتر.[۱] این تعریف با تعریف مشهور ارسطویی از نظر گوهر یکی است ولی از دید برخی از تفصیل‌ها با آن فرق می‌کند. از دید ارسطو، وسط یا میانی از ویژگی فردِ خردمند است یعنی کسی که منش و بینش بزرگ (فرونسیس) دارد، در حالی که فارابی وارونهٔ آن را می‌بیند و بر آن است که "دریافت کنندهٔ میانی" یا معتدل و میانه‌رو در اخلاق و کردارها همان چاره‌اندیشِ شهرها و کشور است. هنر و پیشه و صنعتی که از آن بیرون می‌آید، صنعت مدنی و پیشهٔ کشوری است، چنان که پزشک میانه‌رو و معتدل از خوراکی‌ها و داروها دریافت می‌کند.[۲] با این همه، فارابی با ارسطو در جدایی نهادن میان دو معنای میانی (متوسّط) که میانی در خود و میانی به نسبت به غیر خود، یا به گفتهٔ ارسطو به نسبت ما، سراسر همداستان است. فارابی برای نخست، مثالی می‌آورد که خود ارسطو همان را آورده است و آن میانی بودن شمارهٔ ۶ است بین ۱۰ و ۲. در کنار آن، اینکه از سرشت این میانی آن است که نه افزایش می‌یابد و نه کاهش، به وارونهٔ ۲ که برابر اختلاف زمان‌ها، اشخاص و اشیاء، کم و زیاد می‌شود. فارابی برای این مورد، خوراک را مثال می‌آورد به نسبت کودک و به نسبت "مرد کامل پُرکار"، در حالی که ارسطو مثال کودک آغازنده (نوباوه) و

---

۱. فصول | ۳۶. مقایسه کنید با اخلاق، کتاب دوم / ۱۱۵۶ ألف، ۱-۲۵.

۲. فصول | ۳۹.

میلون، کشتی‌گیر بلند آوازه و سرشناس را می‌آورد.[۱]

فارابی به سنجش میان اخلاق و پزشکی می‌پردازد، آنگاه گواه‌های گوناگونی از این دو دانش برای روشن ساختن مدلول میانی یا معتدل می‌آورد. بدین‌سان، دارو در چند و چونِ خود برابر بدن بیمار و برابر کار و پیشه، شهر و آبادی، سنّ و سال، آمد و شد فصل‌ها افزایش می‌یابد. بر این سنجش، فارابی بر آن است که باید کنش‌ها را برابرِ کننده، کرده و چیزی که کار برایش انجام می‌شود (یعنی هدف) و برابرِ زمان و مکان اندازه گرفت. همین‌گونه است زدن و کیفرها که همگی برابرِ آن نسبت‌ها فرق می‌کنند.

از مهم‌ترین فضیلت‌های جزیی که به ورانهٔ مکتب ارسطویی فارابی به گستردگی و آشکاری بدان می‌پردازد، دادگری (عدل) است. فارابی، مانند ارسطو در کتاب پنجم اخلاق، عدل را به آنچه پیوند می‌گیرد به "بخش کردن نیکی‌های مشترکی که برای همهٔ مردم شهر است" بخش می‌کند. این همان عدالتی است که ارسطو آن را "توزیعی" می‌خواند. آنچه را به نگاه‌داری و بازگرداندنش مربوط می‌شود ارسطو [عدالتِ] "تصحیحی" نام می‌گذارد. نیکی‌هایی که مردم شهر در آنها مشترکند عبارت است از تندرستی، دارایی، کرامت و مرتبه‌ها. بخش کردن این نیکی‌ها برابرِ داشتن شایستگی است. پس اگر فزونی و کمی در آن روی دهد دیگر دادگری (عدل) نیست، بلکه ستم است. هدف عدالت تصحیحی پابرجایی عدالت یا نگاه‌داری آن از یک سوست و تصحیح کسانی که بیرون از آنند، از سوی دیگر خواهد بود. این بیرون شدن، به گفتهٔ فارابی و ارسطو، گاهی با ارادهٔ شخص انجام می‌گیرد مانند بخشش‌ها، داد و ستد و وام دادن و گاهی بی‌ارادهٔ اوست، مانند دزدی و به زور چیزی را گرفتن. هرگاه عدالت پیش

---

۱. فصول | ۳۷. مقایسه کنید با اخلاق. کتاب دوم / ۱۱۰۶ ألف، ۲-۷.

آورد، به نسبتی عادلانه آنچه از کف آن شخص بیرون رفته است، درست همان‌گونه یا به‌گونه‌ای دیگر به وی بازگردانده می‌شود. پس، اگر در اندازهٔ آن کمی یا افزونی رخ دهد ستم خواهد بود.[۱] با این همه، فارابی به معنای دیگری از معناهای عدالت در نگاه ارسطو توجه کرده است و آن معنایی است که سرانجام به افلاطون می‌رسد و ارسطو عدالت را برابرِ خود، مترادف فضیلت تامّ می‌شمارد، زیرا دارنده‌اش می‌تواند "نه تنها در خود بلکه همچنین در پیوندش با همسایگان خویش" آن را انجام دهد.[۲]

بدین‌گونه، دادگری، چنان که فارابی می‌گوید «گاهی به معنای گسترده‌تر دیگری هم گفته می‌شود، و آن به کارگیری کار و کنش‌های فضیلت به دست انسان است در آنچه میان او و دیگری است، یعنی هر فضیلتی که باشد».[۳]

شاید سودمند باشد که به معناهای دیگر عدل اشاره کنیم که فارابی در مدینهٔ فاضله بدان پرداخته است و پیداست که آن را هم از کتاب نخست جمهوری افلاطون گرفته است. او در این شیوه، میان معناهای متعارف عدل در میان مردم، جدایی می‌نهد. نخستین معنای آن "عدل طبیعی" که به چیرگی برمی‌گردد که به برده کشیدنِ چیره شونده به دست چیره‌گر و پناه آوردنش به انجام آنچه برایش سودمندتر است می‌انجامد، چنان که در تعریف ترازیماخوس سوفسطایی از عدالت در جمهوری (کتاب نخست / ۳۳۷ ب به بعد) آمده است. دوم، عدلی است که به "بازگرداندن امانتی‌ها" می‌پردازد؛ چنان که بر زبان پلمارخوس (بند ۳۳۲ ب) آمده است و چنان که فارابی می‌گوید، ناگزیر به پابرجایی دستگاهی از برابری و

---

۱. فصول | ۷۱-۷۲، مقایسه کنید با اخلاق، کتاب پنجم / فصل ۲ و ۳.
۲. اخلاق، کتاب پنجم / ۱۱۲۹ ب ۲۵.
۳. فصول | ۷۴.

یکسان‌نگری میان افراد جامعه می‌کشد. بدین‌سان، در نزد فارابی و ارسطو، گونهٔ سومی از عدالت پدید می‌آید که هم پیمانی بر بخش کردن جایزه‌ها و بخشش‌ها و غنیمت‌هاست، به گونه‌ای که "هر کدام از آن دو به دارنده‌اش شرط می‌کند که آنچه را در دست دارد نگیرد و جدا نکند مگر با شرایطی".[۱] این همان معنایی است که افلاطون، چنان که معروف است، دستگاه تخصّص در دو میدان اقتصادی و اجتماعی را بر آن ساخته است که سرانجام "شهر دادگر" بر آن تمرکز می‌یابد ـ شهری که هر گروه از گروه‌های سه‌گانهٔ آن به انجام وظیفهٔ ویژهٔ خود می‌پردازد و در آن، هماهنگی و یکپارچگی دو شرط سازمان‌دهی سیاسی و اجتماعی برین، والایی و مهتری دارد.[۲]

از فضیلت‌های دیگری که فارابی به شیوهٔ ارسطو از آنها سخن می‌گوید محبّت است که با دادگری پیوندهایی دارد. از آن جهت که به گفتهٔ او، بخش‌های شهر با محبّت هماهنگی و پیوستگی می‌یابد و با عدل همبسته و ماندگار می‌ماند.[۳] فارابی به شیوهٔ ارسطو، محبّت را نیز به طبیعی، مانند محبّت پدر و مادر نسبت به فرزند، و ارادی، مانند محبّت دوستان و همگنان بخش می‌کند. گونه‌های محبّت ارادی سه‌تاست که در برابر غرض‌های سه‌گانهٔ محبّت قرار دارد، و آن اشتراک در فضیلت، خواستنِ سود، و درخواست لذّت است. ارسطو هم، چنین دیدگاهی دارد که بیان می‌دارد نخستین این گونه‌ها شریف‌ترین و بالاترین آنهاست.[۴] البتّه، این دو فیلسوف در این باره همخوانی کامل ندارند. آنچه را می‌توان تعهّدات

---

۱. بنگرید به جمهوری، کتاب دوم / ۳۵۸ـ۳۵۹.

۲. همان / ۳۶۸ـ۳۶۹.

۳. بنگرید به فصول / ۷۰. مقایسه کنید با اخلاق، کتاب هشتم / ۱۱۵۵ أُلف. ۲۵ تا پایان و ۱۱۵۹ ب. ۲۵ تا پایان.

۴. اخلاق، کتاب هشتم / فصل ۳.

دینی فارابی خواند، با ارسطو دوگانگی دارد. ارسطو گوهر محبّت را میان فاضلان تنها اشتراک در فضیلت به شمار می‌آورد. فارابی همداستانی در اندیشه‌ها و کنش‌ها را از متمّم‌های محبّت قرار می‌دهد، سپس هم در فصول و هم در مدینهٔ فاضله به شماری چند از اندیشه‌ها یا باورهایی که می‌بایست فاضلان در آنها مشترک باشند می‌پردازد، که عبارت است از: (الف) همداستانی نظر در مبدأ (یا خداوند) و در روحانیان و نیکان، و هر مسئله‌ای که به آغاز جهان، مراتب و نسبت اجزای پاره‌ای از آن به پارهٔ دیگر می‌پیوندد. (ب) همداستانی نظر در فرجام، و آن نیکبختی فرجامین است. (ج) همداستانی در آنچه میان این دو مبدأ و فرجام قرار دارد، و آن کار و کنش‌هایی است که به کسب و دست‌آوری نیکبختی می‌انجامد. اگر اندیشه‌های مردم مدینهٔ فاضله در این سه امر همداستانی و همخوانی پیدا کند، از نظر فارابی، ناگزیر محبّت برخی از آنان نسبت به دیگری لازم می‌آید.

از آنجا که همسایگان به هم نیازمندند، محبّتی که برای سود است، از آن لازم می‌آید و این طبیعی است که در این حالت برخی از برخی دیگر لذّت ببرند، یعنی در سومین شکلِ از شکل‌های محبّت اشتراک ورزند.[۱]

این گوشه از فلسفهٔ اخلاق فارابی، در کنارِ سرشتِ اسلامی وابسته به برادری میان مؤمنانِ افرد امّت واحد، تا اندازه‌ای از چهارچوب اخلاق نیکوماخس بیرون میآید و از اثر نوافلاطونی، که شاید سرانجام از شرح فرفوریوس یاد شده گرفته شده باشد، الهام می‌گیرد ــ آنجا که از روحانیان و مرتبه‌های اجزای این جهان و پیوندشان و نسبت برخی از آنها با برخی دیگر، و جایگاه آنها نسبت به خدا و روحانیان سخن می‌گوید. چنان که می‌بینیم، او پرتو تازه‌ای بر هدف از نگارش دو کتاب آراء اهل المدینة

---

۱. فصول | ۷۰ـ۷۱.

الفاضلة و الملّة الفاضلة می‌افکند. فارابی در کتاب نخست، چنان که معروف است، نقشه‌ای همگانی از اندیشه‌ها و باورهایی که اگر مردم مدینهٔ فاضله بخواهند به آن آرمان در نظر گرفتهٔ اجتماع مدنی برسند، بایستی بدان گردن نهند، ترسیم کرده است.

فارابی آشکارا در کتاب الملّة الفاضلة ،که محسن مهدی به سال ۱۹۶۸ م برای نخستین بار نشر داد، جدولی از باورهای ضروری برای رسیدن به نیکبختی فرجامین تعیین کرد. از این رو، رودررویی میان این کتاب و کتاب فصول ، نزدیک‌تر است. او تعریف ملّت را چنین آغاز می‌کند "اندیشه‌ها و کنش‌های تعیین شده در چهارچوب شرط‌هایی که رئیسِ نخست آنان برای همگان ترسیم می‌کند و از آنان می‌خواهد تا به خاطر رسیدن به آرمانی که در آنان یا به آنان برایش در نظر گرفته شده است، آنها را به کار بندند."[1] و این آرمان همان نیکبختی فرجامین است، که به گفتهٔ فارابی هرگاه آن رئیس فاضل باشد، ریاستش فاضله خواهد بود. فارابی اندیشه‌های ویژهٔ "ملّت فاضله" را به آنچه به اصول نظری و اصول ارادی برمی‌انگیزاند ــ یعنی به باورها و کنش‌ها ــ بخش می‌کند. اصول نظری شامل آنچه با آن خداوند و روحانیان وصف می‌شو، پدیداری اجسام، انسان، پدید آمدن روان در او، خرد و مرتبهٔ آن نسبت به خداوند و روحانیان، پیامبری و تکامل روان در آن گیتی و نیکبختی و تیره‌بختی آن است.

در کنار آن، گونهٔ دیگری از اندیشه‌های نظری گرد چیزی می‌چرخد که با آن پیامبران و نیز پادشاهان والا و پست و آنچه روان‌های‌شان در آن جهان گرایش دارد، وصف می‌شوند. قاعده‌ای که فارابی دربارهٔ همبستگی میان پیامبران و رئیسان از یک سو، و تودهٔ مردم از سوی دیگر وضع

---

۱. الملّة الفاضلة و نصوص اخری، بیروت. ۱۹۶۸ م / ۴۳.

می‌کند، این است که صفاتی که با آن چیزهایی وصف می‌شوند که شامل اندیشه‌های ملّت است، صفاتی که همگی آنچه راکه در شهر از پادشاهان و رئیسان، خادمان و درجه‌های آنان و پیوند برخی‌شان با برخی و فرمان‌پذیری برخی از دیگران، به ذهن شهروندان می‌آورد، و همگی آنچه برای آنان ترسیم می‌شود چیزی است که از آن نمونه‌ها و الگوهایی که در درجه‌ها و کنش‌های خویش از آن پیروی می‌کنند وصف می‌شود.[1]

اصول ارادی شامل کنش‌ها و گفته‌هایی است که به بزرگداشت و ستایش خداوند، بزرگداشت روحانیان و فرشتگان، پیامبران و رئیسان فاضل گرایش دارد، در برابر آن، "کوچک‌شماری و زبون‌سازی" پادشاهان و رئیسانِ پست است. به دنبال آن، تعیین کنش‌های واجب فرد می‌آید که انجامشان نسبت به خود یا در رفتارش با همگنان می‌آید و تعریف عدل در همگی این کنش‌ها.[2]

نقشه‌ای که فارابی در مدینهٔ فاضله کشیده است جز از نظر تفصیل با این نقشه فرقی نمی‌کند. او سخن را در هستیِ نخست و صفات او، چگونگی صدور موجودات از او، مرتبه‌های موجودات، ساخت بشر، چیستی روان، نیاز انسان به اجتماع و کشش وی به نیکبختی و راه‌هایی که به آن می‌انجامد، آغاز می‌کند و در این میان از خوی‌ها و منش‌هایی سخن می‌گوید که بایستی رئیس فاضل، که ریاستش در گرو برپایی و تداوم شهر فاضله است، بدان آراسته گردد.

شاید از مهم‌ترین جنبه‌های نوافلاطونی و نوفیثاغورسی در کتاب فصول، چیزی است که فارابی در چیستیِ بدی بدان پرداخته است، به

---

۱. الملّة الفاضلة / ۴۵. مقایسه کنید با مدینهٔ فاضله | ۱۲۱ ـ ۱۲۲. آنجا که فارابی می‌آورد: «چیزهای مشترکی که بایستی همهٔ مردم مدینهٔ فاضله آنها را انجام دهند».

۲. الملّة الفاضلة / ۴۶.

گونه‌ای که هرگز ارسطو بدان اشاره نکرده است و همانندهایش را در دیگر کتاب‌های فارابی ندیده‌ایم و بایستی از شرح فرفوریوس بر اخلاق گرفته شده باشد. او موجودات آغازنده را به سه گونه بخش می‌کند: روحانی که آن را پاک از ماده وصف می‌کند، آسمانی، یعنی افلاک، و جسمانی و مادّی (هیولایی)، یعنی دیگر موجودات سه‌گانهٔ "ضروری"، "ممتنع" و "ممکن". تعریف ضروری آن است که در اصل نمی‌شود وجود نداشته باشد. ممتنع آن است که در اصل ممکن نیست وجود داشته باشد، و ممکن آن است که هم می‌تواند وجود داشته باشد و هم وجود نداشته باشد. هر دو گونهٔ دوم گاهی مطلق‌اند یا مقیّد، از آنچه ممکن نیست مطلقاً وجود داشته باشد، در برابرِ آن در یک زمان امکان دارد وجود داشته باشد. آنچه امکان وجود دارد، گاهی به کمترین یا بیشترین یا مساوی وجود دارد.[1]

فارابی بحث را به گونه‌های وجود و امکان این گونه‌ها، به بحث در عدم می‌کشاند که به گفتهٔ خود، عدم نقص در وجود است، یا از آن جهت که به دیگری نیاز دارد، یا از آن جهت که دارای همانند از نوع خویش است، ولی وجودش به اندازهٔ خود در تمامی نوع خود بسنده نیست، و آن صفات همگی موجوداتِ موجود فاسد است. در این رستهٔ دوم از نقص هر آنچه دارای ضدّ است وارد می‌شود، زیرا معنای دو ضدّ، چنان که می‌گوید «این است که هر کدام از آن دو هرگاه روبرو شوند یا گرد آیند، دیگری را ابطال می‌کند، زیرا وجودِ یکی از آن دو در وجودش نیازمند نابودی ضدّش است».

از این مقدّمات، نتیجهٔ مشهور افلاطونی را می‌گیرد و آن این است که شرّ همان عدم است، در هیچ کدام از جهان‌های سه‌گانهٔ ضروری، ممتنع و

---

۱. فصول | ۷۸-۷۹.

ممکن بود و وجودی ندارد، زیرا اینها همگی از آن جهت که موجودند، خوب (خیر) می‌باشند، و بدی تنها با خواست و ارادهٔ انسان وجود دارد. این شرّ (بدی) از دید او به دو گونه بخش می‌شود: نخست، همان سنگدلی مطلق است که آن را "نهایتی است که بی‌آنکه ورای آن بدی بزرگ‌تری از آن باشد، به سویش حرکت می‌کند". دوم، سنگدلی جزیی است که آن را کنش‌های ارادی می‌شناساند که شأن آنها این است که به آن بدی بزرگ‌تر یا سنگدلی می‌انجامد. در برابر این دو بدی در زمینهٔ ارادی، نیکبختی فرجامین و کنش‌هایی که به آن می‌انجامد قرار دارد.

هم بدی و هم خوبی، این دو ارادی است، و بدی هیچگاه وجودی بیرون از ارادهٔ بشری نداشته است.

این مکتب تا اندازه‌ای با مکتب افلوطین در تاسوعات همخوان است، آنجا که افلوطین خوبی را چیزی تعریف می‌کند که هرچیزی متوقّف بر آن است و همهٔ موجودات به عنوان واپسین سرچشمه و خواستگاه خود بدان گرایش دارند.[1] بدین معنا، نیکی مترادف وجود است، خواه سببِ نخست با آن شکل گرفته باشد، یا آنچه از مسبّبات از آن صادر شود، و بدی برابر است با عدم وجود، که افلوطین (همانند افلاطون در تیماوس) آن را دارای جسم می‌داند.

البتّه، فارابی در نگاه خود به بدی و نیکی بـه انـدازهٔ افـلوطین درنگ نمی‌کند. فارابی نیکی را از یک سو به سبب اوّل و از سوی دیگر، به آنچه از مسبّبات از آن لازم می‌آید، بازمی‌گرداند. ترتیب این مسبّبات (یا به گفتهٔ او لوازم) در شایستگی داشتن بر پایهٔ نظام و دادگری است، همگی آنـها نیکی است، زیرا بر این شیوه، نیکی را «چیزی که از شـایستگی داشـتن

---

۱. بنگرید به Enneadés ,I ,8/3-4 و دیگر جاها.

دادگری به دست می‌آید» تعریف می‌کند.[۱] به کوتاهی می‌بایست گفت که آن هر چیزی است که وجود دارد. بدین‌گونه، فارابی در تعریف نیکی عنصری اخلاقی گنجاند، به وارونهٔ هم افلوطین و هم برقلس، پایه‌گذاران مکتب "متافیزیکی" در نیکی که آن را بر خودبسندگیِ تامّ میان هستی و نیکی، بی‌هرگونه شناختی دیگر، پایه گذاشتند.

در عمل، فارابی گفتهٔ پیروان این مکتب را بی‌آنکه نام آنان را بیاورد، نقض می‌کند، زیرا به گفتهٔ او، آنان گمان می‌کردند که "هستی هرگونه باشد، نیکی است، و ناهستی هر گونه باشد، بدی است"، کسانی که می‌پنداشتند لذّت‌ها هر جور باشند، نیکی‌اند، و آزار هرگونه باشد نیز بدی است، به این دسته می‌پیوندند. از نگاه فارابی، اینان همگی در اشتباهند، زیرا هستی "هنگامی که با شایستگی باشد نیکی است، و ناهستی هنگامی که با ناشایستگی است، بدی خواهد بود، و همین‌گونه لذّت‌ها و آزار."[۲]

اگر شایستگی از هستی یا ناهستی گرفته و نفی شود، نیکی از آن دو نفی می‌گردد و بدی در کنارشان جا می‌گیرد، و آن چیزی است که وجودش در جهان‌های آسمانی و روحانی ممتنع است، زیرا در آن دو جهان چیزی جز شایستگی وجود ندارد. امّا جهان ممکن‌های طبیعی، به

---

۱. فصول / ۸۱. مقایسه کنید با مدینهٔ فاضله / ۶۷. آنجا که می‌گوید: «و هر کدام از این اجسام حقّی دارد و به صورت خود شایستگی دارد. و حق و شایستگی به مادّهٔ آن است... دادگری این است که هر کدام از آن دو شایستگی‌اش را به جا آورد». همچنین مقایسه کنید با ص ۶۴.

۲. فصول / ۸۱. از فیلسوفانی که به گسترش مکتب افلاطونی و بحث در چیستی نیکی پرداخت. مسکویه است در رسالهٔ فی ماهیّة العدل خویش. بنگرید به این رساله. لیدن. ۱۹۶۴م / ۱۲. [این رسالهٔ مسکویه به دست مترجم این گفتار در کتاب نگرشی تاریخی به فلسفهٔ حقوق به پارسی درآمده است. چاپ دوم این کتاب با افزونی‌ها و ویرایش تازه زیر چاپ است / مترجم.]

طبع چیزی نیز جز شایستگی در آن پدید نمی‌آید. و امّا گاهی ممکن‌ها (و آن کنش‌هاست) با اراده نیک‌اند یا بد.

روشن است که این نزدیکی و همسایگی میان نیکی و شایستگی، بدی و ناشایستگی در جهان‌های سه‌گانه، چنان که گفتیم، تا اندازه‌ای از چهارچوب افلوطینی بیرون می‌رود، ما در منابع تازی به اصل آن دست نیافتیم.

این بیشتر تا اندازه‌ای به چیزی می‌پیوندد که هراکلیتوس (Heraclitus) از نسبت دادن دادگری به اندازه‌ها یا سرنوشت الاهی باور دارد، که به هیچ موجود اجازه نمی‌دهد تا از تعریفی که عقل (*Logos*) برایش تعیین کرده است بیرون می‌آید.[۱] بستگی هراکلیتوس به فلسفهٔ رواقی در این باره معروف است. پس، ممکن است که ریشهٔ این مکتب رواقی بوده، فارابی آن را نیز از شرح فرفوریوس گرفته باشد.

با این همه، فارابی به دوگانگی میان دو نظریّهٔ گوناگون به بدی که یاد آنها آمد، توجّه نکرده است، نخستین را میان ناهستی و بدی یکی می‌داند، در حالی که دومی را به این معادله یعنی مفهوم شایستگی و دادگری اخلاقی نسبت می‌دهد.

اکنون، اگر بخش‌های اخلاق نیکوماخس را که فارابی به بحث یا پی‌نوشت‌های دور و نزدیک به ویژه در فصول منتزعه می‌پردازد، و دیگر پاره‌ها از نگاشته‌های اخلاقی او را بر روی هم بشماریم، برای ما آشکار خواهد شد که شامل بخشی از کتاب نخست است، و آن فصل ۱۳ است که ارسطو در آن از گونه‌گون نیروهای روان و پیوندش با اخلاق، سپس کتاب دوم، پنجم، ششم، هفتم، هشتم و دهم سخن می‌گوید.

---

۱. بنگرید به:

W.K.C.Guthrie. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge, 1967. vol.1.

این همان بخش‌هایی است که به گونه‌ای همگانی، مبحث‌های اخلاق اسلامی در نزد مسکویه و دبستان ویژهٔ اخلاق او بر پایهٔ آن می‌چرخد. برای همین است که از این مبحث‌ها، مسائل مجرّد یا تحلیلی، مانند سرشت نیکی و پاسخ به افلاطون در کتاب نخست، و تعریف‌های مفصّل از فضیلت‌های ویژهٔ اخلاقی، مانند دلاوری، پاکدامنی، خود بزرگ‌بینی (تکبّر)، بلندپروازی، آشنایی و مهربانی، فروتنی، شرم و مانند آن، جا افتاده است. آن چیزی است که فلسفهٔ اخلاق فارابی نیز بدان ویژگی یافته است، جز آنکه پی‌نوشت‌هایش بر اخلاق، چنان که دیدیم، از سوی دیگر، به پرداختن به "فضیلت‌های فکری" برجسته است و همچنان که دیدیم، در این پی‌نوشت‌ها به کتاب ششم تکیه کرده است که از دستنگاشت قرویّن افتاده است، در حالی که مسکویه و پیروانش، چنان که پیداست، به رسالهٔ منسوب به نیکولاوس (لاذقی) استناد کرده‌اند که به منابع رواقی و مشّایی می‌رسد که به سرشت شاخه شاخه کردن فضیلت‌های جزیی ویژگی یافته است و زیر چتر هر کدام از فضیلت‌های چهارگانهٔ افلاطونی یا حکمت (فرزانگی)، پاکدامنی، دلاوری و دادگری قرار می‌گیرد.[۱]

ما یقین نداریم که فارابی در شرح ناپدید خود از اخلاق به موضوع‌هایی که یاد کردیم، نپرداخته باشد. اگرچه ممکن است یقین پیدا کنیم که این شرح به متن ارسطویی همان‌گونه که در ترجمهٔ اسحاق آمده است استناد کرده است تا میانِ پی‌نوشت‌هایی که در دست داریم و میان آن متن به ویژه دربارهٔ "فضیلت‌های فکری" نزدیکی افکند. با این همه ما به آنچه بتوان آن را برگرفتن حرف به حرف از کتاب نیکوماخس دانست، آگاهی

---

۱. بنگرید به گفتار لیونز که یادش آمد. در *Oriens* (۱۹۶۰ ـ ۶۱) 50 - 52.

نیافتیم.[۱]

از ویژگی های این شرح، چنان که از پی نوشت‌هایی هم که به ما رسیده است برمی آید، برخی از اشاره‌های افلاطونی و نوفیثاغورسی است، به ویژه دربارهٔ چیستیِ بدی که ناگزیر آن را از روش مسکویه و دبستان او، از شرح گم شدهٔ فرفوریوس برداشته است. از دلیل هایی که می تواند ما را به این سخن راه بَرد، گذشته از گواه‌هایی که در متن این جستار آمده است، گواه‌های تاریخی مهمّی است که می‌توان آنها را به آنچه شور یکپارچگی میراث اخلاقی در اسلام خواند، بازگرداند. بدین‌گونه همداستانی میان فلسفهٔ اخلاقی فارابی و فلسفهٔ فیلسوفان بزرگ اخلاقی بعدی که از یحیی بن عدی (م ۳۶۴ ق / ۹۷۴م) آغاز می‌شود و به نصیرالدّین توسی (م ۶۷۳ق / ۱۲۷۴م) و جلال‌الدّین دوانی (م ۹۰۷ ق / ۱۵۰۱م) پایان می‌پذیرد، نشانی است بر یگانگی منبع. البتّه، فلسفهٔ این نویسندگان، و به ویژه مسکویه،[۲] که به ویژگی های برگرفتن و آمیختگی برجسته است، در گسترش ترکیب آنان از عنصرهای ارسطویی، رواقی و نوافلاطونی بر دستگاه اخلاق فارابی که بایستی آن را نخستین حلقهٔ بزرگ در دگرگونی و گسترش فکر اخلاق اسلامی به شمار آورد، چیرگی دارد.

---

۱. از برگرفته‌هایی که شایان یادآوری است، چیزی است که در باب حکمت‌های ارسطو و آیین آن در مختار الحِکم و محاسن الکِلم مبشّر بن فاتک آمده است که بیشتر آنها از کتاب دوم گرفته شده است. اگرچه برخی از آنها از دو کتاب نخست و دوم گرفته شده است. بنگرید به ویرایش عبدالرحمن بدوی، مادرید، ۱۹۵۸م / ۲۰۹ ـ ۲۱۴. جاهایی که گرفته شده چنین است: ۶، ۱۱۴۱ ألف، ۱۸ ـ ۱۹؛ ۱۰۹۸ ب، ۱ ـ ۲ و ۱۲ ـ ۱۵؛ ۱۱۰۳ ألف، ۱۴ ـ ۱۶؛ ۱۱۰۴ ب ۱۹، ۱۸: ۱۱۵۵ ألف، ۱ ـ ۹؛ ۱۱۵۶ ـ ۶ ـ ۲۵ و ۳۴ ـ ۳۶ تا پایان.

۲. بنگرید به گفتار ما زیر عنوان "مکتب افلاطونی نزد مسکویه و وابستگی‌هایش در پیوند با فلسفهٔ اخلاق" *Studia Islamica*، 42 / 39 - 57.

گونه‌های حکمت (فرزانگی) و متضادهای آن از دیدگاه غزّالی[1]

زیر چتر حکمت (فرزانگی) این فضیلت‌ها نگاشته می‌آید.

نیک چاره‌اندیشی، پاکی ذهن، نگرش نیک[2] و درستی گمان. نیک چاره‌اندیشی، همان نظر درست و نیک‌اندیشی در دریافت آنچه شایسته‌تر و بهتر است در به دست آوردن نیکی‌های سترگ و هدف‌ها و آرمان‌های شریف، از آنچه به تو مربوط است، یا به دیگری در ادارهٔ خانه یا شهر، یا ایستادگی در برابر دشمن و جلو بدی را گرفتن، و بر روی هم در هر کار سهمگین و بزرگ رایزنی می‌دهد.

فضیلت‌های فکری و متضادهای آن از دیدگاه فارابی[3]

خردورزی:

توانایی بر نگرش نیک و دریافت چیزهایی که نیکوتر و شایسته‌تر است در آنچه انسان با انجام آنها در حقیقت، نیکی بزرگ و آرمان و هدف شریف فاضله را به دست می‌آورد... خردورزی دارای گونه‌های فراوانی است: یکی از آنها نگرش نیک است در آنچه با آن مسئلهٔ خانه (اقتصاد) اداره می‌شود، و آن خردورزی خانگی (اقتصادی) است. دیگر نگرش نیک در رساترین چیزی است که با آن شهرها چرخانده می‌شود، و آن خردورزی مدنی (سیاسی) است ... از این نگرش نیک، آنچه با رایزنی انجام می‌گیرد، و آن چیزی است که آنچه را انسان درخود به کار نمی‌بندد، بلکه به دیگری رایزنی می‌دهد، دریافت می‌کند... و آنچه ستیزه‌گرانه است، و آن توانایی در دریافت اندیشهٔ درست فاضل است در آنچه با آن بر روی

---

۱. میزان العمل، ۷۱.

۲. در متن ثقابة الرأی آمده است که درست آن نقایة الرأی است.

۳. فصول متزعة / ۵۵ ـ ۶۰.

هم به ایستادگی در برابر دشمن ستیزه‌گر یا دفاع با آن، دست می‌یازیم.

غزّالی (*میزان العمل*)

و امّا خوبی ذهن توانایی بر درستی حکم است به هنگام اشتباه اندیشه‌ها و آشوب ستیز در آنها...

و امّا درستی گمان همراهی حق است با آنچه مقتضای مشاهدات است بی‌کمک‌جویی از درنگِ دلیل‌ها. رذیلت نیرنگ، پس زیر چتر آن زیرکی و جربزه در می‌آید. زیرکی خوبی دریافت چیزی است که در اتمام آنچه دارنده‌اش گمان می‌کند نیکی است ولی در حقیقت نیکی نیست، ولی در آن سود کلانی قرار دارد، رساتر است. اگر این سود ناچیز باشد جربزه نام می‌گیرد.

فارابی (*فصول متنزعه*)

ذهن:

توانایی بر رویارویی با درستی حکم است در آنچه از اندیشه‌های سرکش کشمکش پیدا می‌شود...

گمان درست:

آن است که انسان هر کجا مسئله‌ای را دید همیشه با گمان درست خود با آن روبرو شود، تا آنکه آن مسئلهٔ دیده شده امکان نیابد مگر بر پایهٔ آن.

زیرکی:

توانایی بر درستی روش است در دریافت آنچه شایسته‌تر و بهتر است که با آن چیزی سترگ از آنچه گمان می‌رود از دارایی یا لذّت یا کرامت بهتر است، تمام گردد. نیرنگ، جربزه و پلیدی خوبی استنباط چیزی است که

رساتر و بهتر است تا با آن انجام کاری دون و ناچیز تمام گردد از آنچه گمان می‌رود از سود یا لذّت کم و ناچیز بهتر است.

غزّالی

و امّا کم تجربگی:

بر روی هم کمی تجربه است در کارهای عملی با درستی فکر. گاهی انسان دریک چیز کم تجربه یا بی‌تجربه است و در چیز دیگر دارای تجربه است. کم تجربه بر روی هم کسی است که تجربه‌ها به او توان نداده‌اند.

و امّا کودنی (حمق):

تباهی نخستِ دید و نظر است[1] در آنچه به هدف مطلوب می‌انجامد تا به راهی جز راه برتری داده شده. پس اگر کودنی مادرزاد باشد، کودنی طبیعی نام می‌گیرد و درمان ندارد. گاهی نادانی به هنگام بیماری پدید می‌آید که با از میان رفتن آن بیماری از بین می‌رود.

و امّا دیوانگی:

تباهی تخیّل و اندیشه است در منتفی ساختن چیزی است که باید تأثیر گذارد تا به چیزهای غیر تأثیرگذار رو کند.

فارابی

کودنی:

آن است که اندیشهٔ او برای چیزهای عادی مشهور درست است و تجربه‌های نگاه‌داری شده‌ای دارد، و اندیشه‌اش برای هدف‌هایی که کشش و شور دارد درست است. نظر و دید هم دارد و این دید و نظر

---

۱. در اصل رؤیه است نه رویة.

هیچگاه او را به آن هدف که می‌کشاندش، نمی‌رساند. پس کار و کنش و رایزنی‌اش برابر آنچه دید و نظر تباهش می‌اندیشد می‌باشد.

دیوانگی:
آن است که اندیشهٔ او همیشه در چیزی است که بایستی در پی زیان‌های چیزهایی مشهور و عادی باشد یا از آنها کناره گیرد.

نظر فارابی دربارهٔ تبادل فرهنگ‌ها

عبدالجواد فلاطوری

هیچ یک از فلاسفهٔ اسلامی قبل و بعد از فارابی مثل او به اندیشه دربارهٔ چگونگی برخورد تمدّن‌ها و تبادل فرهنگ‌ها نپرداخته است. محرّک وی در این اندیشه وجود عالَمی به نام عالم اسلام بوده که میدان برخورد بزرگ‌ترین فرهنگ‌های جهان آن دوران بوده است. ولی موضوع تفکرش فقط محدود به دنیای اسلام نیست، بلکه تمام جوامع انسانی‌ای را شامل می‌شود که از دوران خود و به نیروی فطری و طبیعی خویش ــ نه به نیروی مذهبی خارجی ــ رشد و نما کرده و فرهنگی به وجود آورده‌اند. هدف وی بیان آن دسته از مشکلات فکری و زبانی است که چنین برخوردی با خود به همراه آورده و می‌آورد. کوشش او در این است که راه حلّی برای این مشکلات بنمایاند و یا راه حلّ دیگران را بیان کند و نشان بدهد. این کوشش بیشتر در مورد بیان اصطلاحات فلسفی و منطقی و

هم‌آهنگ ساختن آن به فکر اسلامی محسوس است.[۱] برای بیان این مطلب فارابی نه کلمهٔ فرهنگ و ادب را به کار می‌برند و نه کلمهٔ جامعه را. جامعه و فرهنگ تعبیری است که اینجا از طرف نگارنده ــ برای روشن شدن مطلب ــ در مقابل اصطلاحاتی که فارابی مبنای بحث خود قرار می‌دهد به کار رفته است.[۲] مبنای اندیشهٔ فارابی بر اساس دو کلمهٔ قرآنی

---

۱. فارابی در رسالهٔ کوتاه منطق خود: «المختصر الصغیر فی کیفیة القیاس» (چاپ شده در مجلهٔ

*Dil Ve Tarrich-Gografya.*Fakültesi Dergisi, Ankara Üniversiti, 1958, XVI: 3-4 pp.242-286.)

به این امر و به اینکه وی آگاهانه الفاظ و امثلهٔ متداول در زبان و زمان ارسطو را به الفاظ و تعابیر رایج در زبان عربی زمان خود برمی‌گرداند تصریح می‌کند:

«و نتحری أن تکون العبارة عنها فی اکثر ذلک بالفاظ مشهورة عند اهل اللسان العربی و نستعمل فی ایضاح تلک الاشیاء امثلة مشهورة عند اهل زماننا. فان ارسطو طالیس لما اثبت تلک الاشیاء من کتبه. جعل العبارة عنها بالفاظ المعتادة عند اهل لسانه و استعمل امثلء کانت مشهورة متداولة عند اهل زمانه. و لما کانت عبارة اخل هذااللنسان فی العبارة غیر عبارة اهل تلک البلدان و ارسطو طالیس بیانها بتلک الامثلة عیر بینة ولا مفهومة عند اهل زماننا. حتی کثیر من اهل هذاالزمان بکتیبه من المنطق آنها لاجوی لها(ص ۲۲۴)»

عبارات مذکور و نظائر آن دلیل بر توجّه دقیق فارابی به پیوند ذاتی زبان و اندیشه می‌باشد. از این رو در کتاب نام برده و سایر کتب خویش (مثل کتاب الحروف، الالفاظ المستعملة فی المنطق، شرح کتاب العبارة، و غیره) اهتمام شایسته‌ای به سازش دادن الفاظ و افکار یونانی با تعبیرات و تصورات اسلامی، می‌ورزد.

۲. چنانچه خواهد آمد (رجوع شود نیز به پاورقی‌های شمارهٔ ۵ و ۶) در اینجا کلمهٔ «فرهنگ» برای بازگوئی محتوای وسیع اصطلاح «ملّت»، «جامعه» برای تبیین محتوای منظور از کلمهٔ «امّت» و به جای آن به کار رفته است. بنا بر این «فرهنگ و جامعه» به عنوان ترجمهٔ «ملّت و اُمّت» در نظر گرفته نشده است. بلکه بررسی محتوی و خصوصیّات و لوازم دو اصطلاح ملّت و امّت از نظر فارابی، و مقایسهٔ آن با محتوی و خصوصیّات و لوازم دو واژهٔ «فرهنگ و جامعه» در سنّت علمی و فلسفی غرب. نگارنده را بر آن داشت که این دو کلمهٔ فرهنگ و جامعه را انتخاب کند تا بتواند بدین وسیله از کتب و عباراتی عمیق و دشوار فارابی، نظریهٔ قابل تحسین وی را که به حق برازندگی اظهار وجود در مقابل آراء غربی در این زمینه را دارد. استنباط نموده و عرضه دارد. البتّه با توجّه و تذکر به این امر که نگارنده، نظر به

است که فارابی آنها را به معنی اصطلاحاتی فلسفی استعمال می‌کند. مراد دو واژهٔ امّت و ملّت می‌باشد. امّت در زبان قرآن به معنی قوم و جامعه‌ای است که رسول و پیغمبری به سوی او فرستاده شده باشد خواه آن جامعه به این فرستاده ایمان آورده باشد، خواه نیاورده باشد.[۱] ملّت به لسان قرآن عبارت از دین و شریعت،[۲] یعنی محتوای آن تعلیماتی است که فرستادگان به عنوان دری الاهی به امّت خود عرضه می‌دارند. فارابی این محدودیّت دینی را از این دو کلمه می‌گیرد و رنگ فلسفی عامی به آن می‌دهد: امّت در نظر وی عبارت است از هر جامعهٔ بشری‌ای که بر طبق فطرت و قرایح ذاتی خویش برای نظام زندگی و هم زیستی خود، رسوم و آداب و قوانین و آئین‌های خاصّ متناسب خلقت و سرشت و رشد اندیشهٔ خودش ساخته و پرداخته باشد.[۳] ملّت عبارت است از مجموعهٔ قوانین و قواعد

اختلاف منشأ و سیر علم و اندیشه در شرق و غرب به علم و عمده از این احتراز دارد که به صرف تشابه ظاهری، آراء یک متفکر اسلامی را با افکار یک دانشمند غربی یکسان قرار داده و آن طوری که متأسفانه متداول است به نتیجه‌گیری‌های باطل و گمراه کننده برسد.

۱. سورةالنحل، آیه ۳۶: «ولقد بعثنا فی کل امة رسولا ان اعبدوا اللّه واجتنبواالطاغوت فمنهم من هدی اللّه و منهم من حقت علیه‌الظلالة...»

۲. سورهٔ یوسف، آیه ۳۷ و ۳۸: «انی ترکت ملة قوم لایومنون باللّه و هم بالاخرة هم کافرون و انبعت ملة آبائی ابراهیم و اسحق و یعقوب ماکان لنا ان نشرک باللّه من شیء...»

۳. فارابی به تفصیل و تصریح، تعریفی از امّت به دست نمی‌دهد.تعریف مذکور در متن از مجموعه آنچه که فارابی راجع به امّت ذکر کرده است استنباط گشته.هستهٔ اصلی این تعریف را تعبیری که فارابی به موازات تعبیر قرآن. قوم نیز می‌تواند صاحب ملّت باشد (چنانچه در آیهٔ فوق‌الذکر «ملة قوم» آمده).فارابی به جای «قوم» کلمهٔ «امّت» را گذاشته و از نظر وی امّت است که دارای ملّت می‌باشد:

«ان نقلت الملة من امة کانت لها تلک الملة الی امة لم تکن لها ملة...» (کتاب الحروف. بیروت ۱۹۷۰م. ص ۱۵۴.

از طرف دیگر در موارد مختلف امّت را دارای قشرهای متفاوت یعنی عوام، جمهور، خواص، فلاسفه، متکلمین، فقهاء، صاحبان حرف و صنایع، صاحبان علوم مربوط به زبان و ادب و غیره می‌شمرد و از ویژگی‌های هر امّتی، زبان مخصوص به آن امّت را با تأکید یاد

نظری و عملی با زیربناهای فلسفی برای تعلیم و تأدیب عموم و سوق دادن آنان به سوی یک زندگی سعادت‌بخش در پرتو تعلیم آنها به عموم افراد یک امّت.[۱] به منظور ساده نمودن مطلب، نگارنده از این به بعد (در طی این مقاله) در جای کلمهٔ "امّت" واژهٔ "جامعه" و به عوض کلمهٔ "ملّت" لفظ "فرهنگ" را به کار می‌برد.[۲] بیان تأثیر و تأثر متقابل جوامع، و تبادل فرهنگ‌ها مبتنی بر دانستن کیفیّت رشد این جوامع و چگونگی پیدایش فرهنگ‌هاست: پیدایش و رشد جامعه در سایهٔ سه امر[۳] صورت می‌گیرد:

می‌کند.از تمام این خصوصیات به خوبی و روشنی به دست می‌آید که مراد وی از امّت، قوم به معنی افراد پراکندهٔ یک گروهی از مردم نبوده، بلکه مجموع افراد قوم از نظر همزیستی و پیوند و احتیاج متقابل آنان به یکدیگر مراد است.به خصوص که در تعریف ملّت (رجوع شود به پاورقی ۶) به جای امّت صاحب ملّت «جمع» را نیز صاحب ملّت می‌نامد.

۱. تعریفی که فارابی در کتاب الملة (بیروت ۱۹۶۸م، ص ۴۳، چاپ شده در مجموعه‌ای به تحقیق محسن مهدی) از این اصطلاح به دست می‌دهد عبارت است از: «الملة هی آراء و افعال مقدرة مقیدة بشرائط یرسمها للجمع رئیسهم الاول، یلتمس ان ینال باستعمالهم لها غرضاً له فیهم اوب هم محدوداً. والجمع... ربماکان مدینة او صقعا، و ربماکان امة عظیمة، و ربما کان امماً کثیرة...». در تمام‌کتاب الحروف و سایر کتب فارابی نیز ملّت به همین معنی آمده است.اساساً ملّت به معنی گروه مردم و یا مجموعهٔ افراد کشور (Nationa) در زبان اصیل عربی وجود ندارد. حتّی در کتاب لغت معاصری مثل المنجمد «الملة» فقط به معنی «الطریقة او الشریعة فی‌الدین» آمده است. اگر در متون عربی جدید و معاصر ملّت به معنی Nation بیاید از معانی دخیل است نه اصیل. عدم توجّه به این امر باعث شده که متأسفانه پاره‌ای از ارباب دانش، کلمهٔ ملّت در کتب فارابی را به معنی مجموعهٔ افراد یک کشور گرفته. و در تحقیقات خویش دربارهٔ فارابی به نتایج بسیار گمراه کننده‌ای رسیده‌اند.

۲. مضافاً بر اینکه توضیحات مذکور در پاورقی‌ها درستی و حتّی لزوم چنین انتخابی را برای بازگوئی دانش نیاکان به زبان امروز نشان می‌دهد.

۳. این سه اصل به روشنی از عبارات ذیل به دست می‌آید:

«و الانسان اذا خلا من اول ما یفطر، ینهض و یتحرک نحوالشیء الذی تکون حرکة الیه اسهل علیه بالفطرة و علی النوع الذی تکون به حرکته اسهل علیه. فتنهض نفسه الی ان یعلم او یفکر او یتصور او یتخیل او یتعقل کل ماکان استعداده له بالفطرة اشد و اکثر ــ فان هذا هوالاسهل علیه ــ و یحرک جسمه و اعضاءه الی حیث تحرکه و علی النوع الذی استعداده بالفطرة له اشد و اکثر و اکمل ــ فان هذا ایضاً هوالاسهل علیه»(کتاب الحروف، ص ۱۳۵).

امر اوّل. فطرت و سرشتی است که هر فردی و جامعه‌ای به مثابهٔ سرمایهٔ ذاتی با خود همراه دارد.

امر دوم. تحرّک اعضاء و جوارح جسمانی و نیروهای نفسانی در ایجاد اعمال متناسب با آنها.

امر سوم. انتخاب اسهل که به منزل اصلی برای تحقّق دادن به دو امر مذکور محسوب می‌شود.به این معنی که حرکات جسمانی و نفسانی فرد و جمع پیوسته برای تحقّق دادن به آنچه آسان‌تر است انجام می‌گیرد.

به عبارت دیگر، اعضاء و جوارح و حتّی نیروهای روانی بر اساس فطرت ذاتی و در پرتو اصل انتخاب اسهل حرکات طبیعی و ارادی خود را انجام می‌دهد. پیدایش و رشد هر جامعه‌ای را فارابی بر اساس این سه امر بدین ترتیب در نظر می‌گیرد که در آغاز، هر قوم و جامعه‌ای از نظر مکانی در محدودهٔ خاصّی (ده، شهر و...) زندگی می‌کند و از لحاظ جسم و روان دارای خصوصیّات ویژه‌ای است که به تناسب آن آمادگی برای تصوّرات و تخیّلات و معارفی دارد که از نظر کیفی و کمّی محدود است.[1] به موجب اصل انتخاب اسهل، حرکت جوارح و نیروهای روانی او در جهتی خواهد بود که برای او آسان‌تر است. بنا بر این فرآورده‌های ذهنی و عملی و جلوات جسمی و روحی هر قوم و جامعه‌ای، در درجهٔ اوّل اموری خواهند بود که سرمایهٔ ذاتی او بیش از همه برای دریافت آنها آمادگی دارد

چنانچه مشاهده می‌شود، فارابی در این عبارت کوتاه هستهٔ تمام نظریهٔ خود را در مورد پیدایش و سیر امور معنوی، از زبان گرفته تا علوم و معارف و خلقیّات و اخلاقیّات، و نیز دربارهٔ پیدایش و سیر حرفه‌ها و صنایع و عادات و رسوم زندگی بیان می‌کند و در مباحث بعدی به تفصیل چگونگی آن می‌پردازد.

۱. «و هذه جمیعاً هی المعارف العامیة. و أول مایحدثون و یکونون هؤلاء. فانهم یکونون فی مسکن و بلد محدود. و یفطرون علی صور و خلق فی ابدانهم محدودة و تکون ابدانهم علی کیفیة و امزجة محدودة، و تکون انفسهم معدة و مسددة نحو معارف و تصورات و تخیلات بمقادیر محدودة فی الکمیة و الکیفیة» (کتاب الحروف، صص ۱۳۴ ـ ۱۳۵).

و آسان‌تر از همه آن را در می‌یابد. بدین ترتیب اوّلین پایهٔ اساسی هر جامعه‌ای شکل می‌پذیرد و به عبارت دیگر ابتدائی‌ترین جامعه تشکیل می‌یابد مشروط بر اینکه اعتیاد[1] یعنی تکرار آن تحرّکات و جلوات، آنها را به سرحد ملکات علمی (حرفه‌ای) و خلقیات روانی برساند. با این بیان فارابی اختلاف صنایع و حرف، و اختلاف خلقیات و عادات و رسوم، و اختلاف السنهٔ اقوام مختلف را توجیه و تبیین می‌کند. همین که جامعه در این مرحلهٔ پایه، صاحب ملکات و خلقیّات نسبتاً ثابتی شد وارد مرحلهٔ تازه‌ای می‌گردد، یعنی مرحلهٔ رشد ذهنیّات و زبان.[2] رشد ذهنیّات و زبان به اتکاء دو امر صورت می‌گیرد:[3] یکی به اتکاء مشاهدات و محسوسات که به عنوان ابزار دریافت به کار می‌رود، و دیگری به کمک دید اولی مشترک بین تمام افراد جامعه که به عنوان شیوهٔ عام، مورد استفاده واقع می‌گردد. در این مرحله تجارب عام نسبت به تمام زندگی مادّی و معنوی، و تجارب خاصّ در مورد حرف و صنایع تحقّق می‌یابند.[4] یکی از خصوصیات این تجارب، ویژگی و اختصاص آنهاست به جامعهٔ خاصّی که صاحب این تجارب بوده است، چون بر مبنای امور چهارگانهٔ نامبرده؛

۱. سرمایهٔ ذاتی
۲. تحرّک خاصّ

---

۱. «و اذا کرر و فعل شیء من نوع واحد مراراً کثیرة حدثت له ملکة اعتیادیة، اما خلقیة او صناعیة» (کتاب الحروف، ص ۱۳۵).

۲. پیدایش زبان را بر اساس احتیاج به اظهار آنچه در«ضمیر افراد انسان»، توجیه می‌کند. این امر ابتداء به اشارات و«دلالات» صورت می‌گیرد و رفته رفته به صورت ساختن حروف و کلمات و جملات و سرانجام به تحقیق «زبان امة» می‌رسد (رجوع شود به کتاب الحروف، صفحات ۱۳۵ تا ۱۳۸. در مورد تکمیل زبان و علوم مربوط به آن صفحات ۱۳۹ تا ۱۴۲).

۳. «و یکون ذلک اوّلاً لما عرفون ببادی (الرأی) المشترک و مایحس من الامور التی هی محسوسات مشترکة...» (مرجع نامبرده، ص ۱۳۸).

۴. مرجع نامبرده، ص ۱۳۸.

۳. انتخاب اسهل

۴. اعتیاد، صورت پذیرفته است.

خصوصیّت دیگر این تجارب، سادگی آنها یعنی عاری بودن آنها از فکر علیّت و معلول[1] می‌باشد. در این مرحله[2] به طور کلی تمثیل، تشبیه و سایر تعبیرات مبتنی بر دید اولی و رأی عام، مبنای فکر و زبان در زمینهٔ تفهیم و تفاهم مربوط به ذهنیّات و خلقیّات، و در مورد صنایع و حرف، و تمام امور وابسته به زندگی می‌باشد و هدف، تفهیم و اقناع در گفتگو و تخاطب است. و این همان طرز اندیشه و طرز تعبیری است که وقتی به کمال خود رسید به صنعت "خطابه" موسوم می‌گردد:[3] هنر خطابه هم از لحاظ محتویٰ و هم از نظر قالب در نزد ساده‌اندیشان، یعنی در مرحلهٔ عاری از اندیشهٔ علّت و معلول اعتبار عام می‌یابد. پس از استکمال این مرتبه نوبت به تصرّف نیروی تخیّل هم در محتویٰ و هم در غالب خطابی می‌رسد با دخل و تصرّف نیروی تخیّل در عالم ذهن و در قلمرو زبان صورت تازه‌ای برای ترکیب و تألیف معانی و تعبیرات زبانی آنها به وجود می‌آید که در حدّ کمال خود "صنعت شعر" نام دارد.[4] بر طبق ملاکات فارابی هنر شعر نیز مثل هنر خطابه و شاید بیش از آن به جامعه‌ای که خلّاق آن است اختصاص دارد. در پرتو این دو هنر ذهنی جمع‌آوری اخبار و وقایع و خطب و اشعار و تقویت و توسعهٔ زبان و ایجاد دانش‌هایی

---

۱. فکر دربارهٔ علل مشهودات و محسوسات تازه در مراحل آخری دورهٔ تکامل دانش انسانی به وجوه می‌آید: «فاذا استوفیت الصنائع العلمیة و سائر الصنایع العامیة التی ذکرناها... فینشأ من یبحث عن علل هذه الاشیاء» (ص ۱۵۰ از مرجع نامبرده).

۲. تفصیل آن در صفحات ۱۳۹ تا ۱۴۱ از مرجع نامبرده.

۳. «... فیبتدی حین ذلک فی ان تحدث الخطبیة...» (مرجع بالا. ص ۱۴۱).

۴. دو صنعت خطابه و شعر اغلب در سایهٔ یکدیگر و به کمک متقابل رشد و نمو می‌کنند. از این رو فارابی پس از توضیحات خود در صفحات ۱۴۰ تا ۱۴۱ عبارت بالا را این طور تکمیل می‌کند: «فیبتدئ حین ذلک فی ان تحدث الخطبیة اولاً ثم الشعریة قلیلاً قلیلاً».

مربوط به آن از لغت‌نویسی گرفته تا قوانین و قواعد مختلف زبان و وضع اصطلاحات وابستهٔ به آن، به وجود می‌آید.[۱] فارابی جامعه‌ای را که به این مرحله از تکامل جمهور[۲] و به عبارت دیگر عوام می‌نامند، و بدین وسیله خطّ فاصلی بین آنها و بین طبقه‌یی که به نام خواص مسمّی می‌گردند می‌کشد. مراد از جمهور و عوام تودهٔ بی‌سواد یک جامعه نیست، بلکه مقصود معنی اصطلاحی آن یعنی نوعی از جامعه است که به ترتیب مزبور و تا سرحدّ مذکور پیشرفت کرده باشد، و به نوبهٔ خود بر اساس دید اولی، و در پرتو دو هنر خطابه و شعر، و در چارچوب نیروی ذاتی، تحرّک، انتخاب اسهل و اعتیاد، قوانین و قواعدی برای نظام زندگی و اجتماع، و ترتیب جسمی و روانی افراد وضع کرده باشد. در حالی که مربیّان، آئین‌گذاران، برجستگان و حکیمان و سران چنین جامعه‌ای از خود جمهور و در زمرهٔ جمهور[۳] محسوب می‌شوند، و به مرتبهٔ خواص نمی‌رسند؛ اگرچه این نامگذاری در درجهٔ اوّل سیر تکامی جوامع را از نظر تاریخی نشان می‌دهد، و از این لحاظ درست بر جامعهٔ یونانی تا زمان فلاسفهٔ ماقبل سقراط منطبق می‌باشد. این توجّه و توجهات بعدی فارابی آگاهی دقیق او را به سیر تاریخ اندیشهٔ فلسفی یونانی نشان می‌دهد. و اهمّیّت دیگر آن نیز در این است که فارابی در وراء ارزش منطقی مواد خطابی،

---

۱. مرجع نامبرده، صفحات ۱۴۲ تا ۱۴۸. جامعهٔ فارابی در این مرحله از تکامل دارای این خصوصیات است:

«فتحصل عندهم خمس صنایع (۱) صناعة الخطابة (۲) و صناعة الشعر (۳) والقوة علی حفظ اخبارهم و أشعارهم و روایتها. (۴) و صناعة علم لسانهم. (۵) و صناعةالکتابة » (ص ۱۴۸).

۲. «فالمعتنون بها (یعنی به امور پنجگانهٔ مذکور) یعدون اذن مع الجمهور».

۳. این معنی را فارابی با تعبیر مختلف ذکر می‌کند: «و علی هذا المثال یکون رئیس الجمهور و مدبر امورهم فیما یستعملهم فیه من الصنایع العملیة و فیما یحفظ علیهم صنائعهم... فهو ایضاً منهم». به عبارت دیگر: «فاذن رؤساء الجمهور الذین هکذا هم من الجمهور أیضاً». و به آخرین تعبیر: «فاذن ملوک الجمهور هم أیضاً من الجمهور» (ص ۱۴۹).

شعری، جدل، سوفسطایی و برهانی، آنها را ملاک تحلیل جامعه و میزان تفسیر تکامل تاریخی آن قرار داده است. این خود نکته‌ای است بسیار پر ارزش که شایستهٔ برابری با بسیاری از نظریه‌های دانشمندان غربی در این زمینه می‌باشد. در هر حال همین که جامعه به سرحدّ کمال مرتبهٔ جمهور رسید به بررسی دربارهٔ علل پیدایش جهان و انسان و جلوات این دو می‌پردازد. شروع این علّت‌یابی در آغاز به کمک هنر خطابی صورت می‌گیرد[1] (این روش علّت‌یابی نیز از نظر تاریخی بر شیوهٔ فلاسفه قبل از سقراط منطبق است). در هر صورت پیشرفت این روش منجر به پدید آمدن آراء مختلف نسبت به یک موضوع واحد می‌گردد، در حالی که هر صاحب رأی به صحت نظر خود معتقد است. از اینجا تضاد آراء به وجود می‌آید، و کوشش هر کسی متوجه اثبات عقیدهٔ خود و ردّ عقیدهٔ دیگران می‌گردد. از این کوشش شیوهٔ نوی به ظهور می‌پیوندد که در مرحلهٔ کمال خود، هنر جدل نام می‌گیرد، و در صورت تجاوز از راه صحیح خصلت سوفسطایی و معالطه می‌یابد.[2] از نظر سیر فکری و سیر اجتماعی متکی بر آن به عقیدهٔ فارابی شیوهٔ جدل در زمان افلاطون به نقطهٔ کمال خود، و جامعهٔ زمان افلاطون، به سرحدّ کمال رسیده است.[3] ولی شیوهٔ جدل

---

۱. این معنی را فارابی در دنبالهٔ آنچه که در پاورقی ۱۴ مذکور شد چنین بیان می‌کند:
«... فینشأ من یبحث عن علل هذه الاشیاء... عند مراجعته الطرق الخطبیة لأنها هی الطرق القیاسیة التی یشعرون بها اولاً. فیحدث الفحص عن الامور التعالیمیة و عن الطبیعة» (مرجع بالا، ص ۱۵۰).

۲. سیر اندیشه را در این مراحل، فارابی چنین بیان می‌کند:
«و لا یزال الناظرون فیها یستعملون الطرق الخطبیة فتختلف بینهم الآراء والمذاهب... فیحتاج کل واحد اذا روجع فیما یراه مراجعة معاندة أن یوثق ما یستعمله من الطرق و یتحری أن یجعلها بحیث لا تعاند او یسعر عنادها. و لا یزالون یجتهدون و یختبرون الأوثق الی ان یقفوا علی الطرق الجدلیة بعد زمان. و تتمیز لهم الطرق الجدلیة من الطرق السوفسطائیة... و لأن السوفسطائیة تشبها الجدلیة...» (مرجع بالا، صفحات ۱۵۰ تا ۱۵۱).

۳. «و لا تزال هکذا الی ان تصیر الحال فی الفلسفة الی ما کانت علیه فی زمن افلاطون».

هرچه هم قوی و هر چه هم درست به کار رود باز از سرحدّ ظن بالاتر نمی‌رود. نارضایی از این امر منجر به کشف شیوهٔ برهانی یعنی تنها شیوهٔ یقین‌آور می‌گردد. فقط صاحبان این شیوه‌اند که خواص نام دارند و فقط جامعه‌ای که دارای این گونه صاحب نظران است، به کمال ممکن خود، از نظر اندیشه، رسیده است؛ چنانچه به عقیدهٔ فارابی جامعهٔ یونان زمان ارسطو دارای چنین خصیصه‌ای بوده است. ادوار قبل از آن یعنی از فلاسفه قبل از سقراط تا پایان دورهٔ افلاطونی، از یک جهت متعلّق به جامعهٔ جمهور صفت است، و از طرف دیگر مقدمّه برای جامعهٔ کمال یافته ارسطوست.[۱] و از این رو حالت بینابینی دارد. این تدرج جامعه را هم برای تبیین سیر تکاملی جوامع از نظر تاریخی می‌توان در نظر گرفت و هم برای این هر دو امر را در نظر داشته است و از این رو وظیفهٔ ویژه‌ای برای خواص قائل است: وظیفهٔ خواص در مقابل جامعه این است که بر اساس زیر بنای فلسفهٔ برهانی برای جامعه و افراد آن قواعد و قوانین نظری و عملی به منظور تعلیم و تأدیب عموم و سوق دادن آنان به سوی یک زندگی سعادت‌بخش در پرتو این قوانین وضع کند. مجموعهٔ این قوانین و قواعد نظری و عملی حاکم بر تمام شئون زندگی را فارابی ملّت می‌نامد[۲] و به واسطهٔ تطبیق آن بر تعاریفی که از فرهنگ می‌شود می‌توان یا آن را به تنهائی یا به تضمیهٔ تمام زیر بنای فکری آن فرهنگ نامید. در هر حال در

مرجع نامبرده ص ۱۵۱.

۱. «ثم یتداول ذلک الی ان یستقر الأمر علی ما استقر علیه ایام ارسطوطالیس. فیتناهی النظر العلمی و تمیز الطرق کلها و تکمل الفلسفة النظریة و العامیة الکلیة» (مرجع نامبرده، صص ۱۵۱ تا ۱۵۲).

۲. «فاذا وضعت النوامیس فی هذین الصنفین (منظور صنف نظری و عملی است) و انصاف الیها الطرق التی بها یقنع و یعلم و یؤدب الجمهور، فقد حصلت الملة التی بها علم الجمهور و أدبوا و اخذوا بکل ما ینالون به السعادة» (ص ۱۵۲ از مرجع نامبرده).

این قلمرو فرهنگ ما با یک تقسیم‌بندی جالبی روبرو هستیم:[۱] زیر بنای فلسفی، و رو بنای منطبق بر آن.بر طبق این تقسیم‌بندی انواع کلّی جوامع عبارتند از:

۱. جامعه‌ای که به چنین مرتبهٔ زیربنای فلسفی نمی‌رسد و بالطبع فاقد ملّت و به تفسیر دیگر فاقد فرهنگی بدین معنی است.

۲. جامعه‌ای که فقط حایز زیربنای فلسفی جدلی می‌گردد و بر طبق آن ملّت و فرهنگش عاری از اشتباهات و خالی از اکاذیب نیست، و بالجمله دارای فرهنگی است که هم از لحاظ زیربنا و هم از نظر روبنا ناقص است و حتّی فاسد.

۳. جامعه‌ای که هم دارای زیربنای فلسفی برهانی، و هم روبنای مستدل و کامل و صحیح می‌باشد. حال با این وصف اگر برخورد قهری و ارادی جوامع بشری را در طول تاریخ بنگریم و داد و ستد فرهنگی[۲] آنان را از زیر نظر بگذارانیم می‌بینیم که: یا تنها روبنای فرهنگی بدون زیربنای فلسفی[۳] آن از جامعه‌ای به جامعهٔ دیگر انتقال یافته (و می‌یابد). و یا روبنا

---

۱. این تقسیم‌بندی از تفصیلات فارابی در صفحات ۱۵۳ به بعد از مرجع بالا استنباط گشته است.

۲. اجمال این برخورد را فارابی به بیان ذیل تعبیر می‌کند و در عین حال به جدائی و دوتایی فلسفه (به انواع مختلف آن) و ملّت به شکل متفاوت آن تصریح می‌نماید:
«و أما ان نقلت الملة من امة كانت لها تلك الملة إلى أمة لم تكن لها ملة، او اخذت ملة كانت لامة فاصلحت فزيد فيها او انقص منها او غيرت تغييراً آخر فجعلت لأمة اخرى فادبوا بها و علموها و دبروا بها. امكن ان تحدث الملة فيهم قبل ان تحصل الفلسفة و قبل ان يحصل الجدل و السوفسطائية. والفلسفة (التى) لم تحدث فيهم عن قرائحهم ولكن نقلت اليهم عن قوم آخرين كانت هذه فيهم قبل ذلك، امكن ان تحدث فيهم بعد الملة المنقولة اليهم» (مرجع نامبرده. ص ۱۵۲).

۳. اصطلاحات «زیربنا» و «روبنا» متخذ از تصریحات فارابی بر جدایی فلسفه و ملّت و (در عین حال) بر اتکاء ملّت بر فلسفه، به صور مختلف آن می‌باشد. رجوع شود به تعبیر مذکور در پاورقی ۲۷ و تفصیلات بعدی در صفحات ۱۵۵ به بعد از مرجع بالا.

و زیربنا با هم. در هر یک از این و صورت امر انتقال یافته یا از نوع فلسفهٔ فرهانی و ملّت مربوط به آن است. و یا از نوع فلسفهٔ جدلی و فرهنگ زاییده از آن. در مورد هر یک از این صور، جامعهٔ گیرنده، یا خود دارای فرهنگ ویژهٔ خویش (به شکلی از اشکال نامبرده) و زیربنای مربوط به آن هست یا نیست. از ضرب تمام این احوال (یعنی حالاتی که برای جامعهٔ دهنده و گیرنده متصوّر و ممکن است) در هم، انواع مختلفی از برخورد و تبادل معارف و فرهنگ‌ها به وجود می‌آید[۱] که مهم‌ترین آنها موارد ذیل است:

۱. انتقال روبنای برهانی، بدون زیربنای فلسفی آن، به جامعه‌یی فاقد زیربنا و روبنای فرهنگی. تحقّق چنین امری در صورتی میسور است که جامعهٔ فاقد آن فرهنگ، برای اخذ آن از نظر فکر و زبان آماده گردد، و این آمادگی حتّی وسیلهٔ نقل زیربنای فلسفی برهانی آن فرهنگ روبنا بشود.

۲. انتقال روبنای جدلی به جامعهٔ فاقد فلسفه و فرهنگ. تحقّق چنین امری باعث انحراف جامعهٔ گیرنده می‌شود، به خصوص اگر این جامعه فاقد کسانی باشد که بتوانند از این مرتبهٔ جدلی، جامعهٔ خود را از نظر فکر و زبان به مرتبهٔ برهانی سوق دهند. زیرا در چنین صورتی تمام افکار و ارزش‌های سنّتی آنجامعه بی اعتبار و تمام طرق وصول به یک فکر سالم مسدود می‌گردد.

۳. انتقال روبنای برهانی به جامعهٔ واجد زیربنا و روبنای جدلی.در چنین صورتی هم از لحاظ فکری و هم از لحاظ زبانی تضاد بین فرهنگ

---

۱. صور مختلف این برخوردها را فارابی به تفصیل طی صفحات ۱۵۵ تا ۱۶۱ کتاب الحروف بیان می‌کند. آنچه بسیار حایز اهمّیّت است اندیشه دربارهٔ تمام اشکال ممکن‌الوقوع، با پیش‌گویی در مورد نتایج حاصل از آن می‌باشد. باریک‌بینی و دقایقی را که فارابی ضمن صفحات کوتاهی ارائه می‌دهد، هنوز هم می‌تواند برای دنیای دانش، به خصوص مسئولان امور علمی، فرهنگی و معنوی ایران، آموزنده باشد.

جدلی و زیربنای آن و تخاصم بین طرفداران آن دو فرهنگ به وجود می‌آید و طرفداران فرهنگ برهانی وقتی پیروز خواهند شد که زیربنای فلسفی آن را هم بپذیرند و باصطلاح افکار جدلی و صاحبان جدل بپردازند.

۴. عکس حالت سوم، یعنی انتقال فرهنگ‌های فاسد و جدلی به جامعهٔ واجد فرهنگ و فلسفهٔ صحیح برهانی. در چنین صورتی ـ که از نظر شکل و نتایج ناشی از آن، و نه از جهت اصل و محتوی آن، بی شباهت به وضع فعلی ممالک شرقی در مورد اخذ فرهنگ‌های مختلف غربی، بدون اخذ زیربنای اصیل آن، نیست ـ نیز بدون تردید در بدو امر اغتشاش فرهنگی رخ می‌دهد، و رفع خطر تنها به دست خواصّ آن جامعه است که بتوانند فلسفهٔ جدلی و فرهنگ زاییده از آن را به سوی فلسفه و فرهنگ برهانی بکشانند. اگر چنین اقدامی از طرف خواص صورت نبندد، تمام ارزش‌های موجود در آن سنّت از اعتبار ساقط می‌گردد: عقاید افراد متزلزل می‌شود، برای اعضاء آن جامعه حالت شک و حیرت و بدگمانی و بی اعتمادی به آنچه که داشته و دارد، حاصل می‌شود. اشکال عمده‌ای که در تمام این احوال یعنی در نقل و انتقال فرهنگ‌ها از جامعه‌یی به جامعهٔ دیگر در کار است، و توجّه فارابی را بیش از همه چیز به خود معطوف داشته و برای وضع امروز ما حایز اهمّیّت خاصّ می‌باشد ویژگی و بستگی این فرهنگ‌ها از نظر فکر و زبان، به جوامع خلّاق آن است.این ویژگی به خصوص از این رو مهم است که این سؤال را مطرح می‌کند که آیا اساساً نقل و انتقال فرهنگ و فلسفه‌ای به جامعه‌یی که آن را به وجود نیاورده است (خواه آن جامعه پیشرفته باشد، خواه نباشد) بدون سوء تفاهم، بدون تغییر و تبدیل جوهری، بدون خطر دگرگونی هستی معنوی فرهنگ اصیل و فرهنگ بیگانه ممکن است یا نه؟ ـ این سؤالی است که به خصوص امروز برای جوامع شرقی در مورد اخذ علوم و فنون و معارف و

فرهنگ‌های غربی باید مطرح گردد و ضرورت طرح و اندیشه دربارهٔ این سؤال مخصوصاً در مواردی ظاهر می‌گردد که اهتمام کلّی بیشتر برداشت جلوات ظاهری تمدّن‌ها متوجه است و کمتر به عمق فرهنگ‌ها و چگونگی بستگی آن به فکر و زبان جوامع خلاّق آن عطف توجّه می‌شود.

فارابی و سهروردی
تفاوت دو آموزهٔ سیاسی از منظری کلاسیک

محمّد کریمی زنجانی اصل

۱. با مراجعه به آثار سهروردی درمی‌یابیم که او به مبانیِ نظری فلسفهٔ سیاسی نپرداخته و بر اسلوب فیلسوفان پیش از خود، در آثار فلسفی‌اَش، بخشی را به آن اختصاص نمی‌دهد. نزد سهروردی، برخلاف فارابی، «مدینه» و انواع آن، جایی برای تحقیق ندارد و او این واژه (: مدینه) را تنها در رابطه با شهرهای خیالی به‌کار می‌برد؛ شهرهایی مانند جابلقا، جابرسا (: جابرصا) از اقلیم هشتم یا هورقلیا؛[1] یعنی مکان‌هایی که تنها در «عالَم خیال» و ورای عالَم محسوس جای دارند. به همین دلیل است که او هیچگاه از مدینه‌های «فاضله» یا «فاسده» سخنی پیش نمی‌کشد. برای مثال، آنچه وی دربارهٔ «مدینهٔ جابلقا» می‌گوید، به مدینهٔ فاضلهٔ آرمانی در

---

۱. که اقلیمی است میان عالَم محسوس و عالَم معقول. و از راه قوّهٔ مخیّله می‌توانش شناخت.

فلسفهٔ سیاسی یونانی هیچ ربطی ندارد.

۲. افزون بر این، سهروردی در این زمینه، هرگز به یکی از مهم‌ترین پرسش‌های فلسفهٔ سیاسی نمی‌پردازد: پرسش از چیستی عدالت؛ و این رویکردی است برآمده از توجّه او به جستجوی پایگانی دیگر برای اندیشهٔ فلسفی. بله؛ از دیدگاه اشراقی سهروردی، «معرفت» بر مبانی دیگری استوار است؛ و برخوردار از آغازه‌ها و سازه‌هایی متفاوت با مسائل مطرح در فلسفهٔ مشائی. او بر گونهٔ مباحث کتاب‌های فلسفهٔ سیاسی، و از آن جمله آثارِ فارابی، به مسئلهٔ انواع حکومت نیز نمی‌پردازد؛ چه، در نظرش تنها «حکومت الاهی» عادلانه و درست می‌نماید. سهروردی دربارهٔ فضایل نیز، بر شیوهٔ مباحث مطرح در کتاب‌های اخلاق یا فلسفهٔ سیاسی سخنی نگفته است؛ و با توجّه به چنین نکاتی است که هیچ یک، یا هیچ بخش جداگانه‌ای از کتاب‌ها و رساله‌های فلسفی‌اَش را به عنوان «فلسفهٔ سیاسی» (= «سیاست مدنیّه» یا «حکمت علمی» یا «علم نوامیس») نمی‌توان تشخیص داد.

۳. سهروردی با عدم عنوان کردن سیاست و حکومت و تدبیر در رابطه با «شهر» (: مدینه)، در هر مورد از سخنانش دربارهٔ حکومت، آن را با «تدبیر الاهی» در ارتباطی پیوسته می‌داند. از دیدگاه حکمت اشراقی سهروردی، اعتبار حکومت: ۱) در ارتباط سیاست مدینه است با عالم غیب، و ۲) برآمده از عدم سر و کار داشتنش با عالَم محسوس. حاکمان چنین مدینه‌ای (= پادشاهان، یا حکما و فیلسوفان)، بایسته است که از الاهی بودن حکومت «نشانی» در دست داشته باشند؛ نشانی که به واسطه‌اَش «برحقّ» بودن آن حکومت آشکار باشد؛ یا به عبارتی دیگر، به شکلی بدیهی پدیدار. در چنین صورتی، حاکم یا در اصطلاحِ فلسفهٔ سیاسی حکمای مسلمان «رئیس مدینه»، با الهام گرفتن از «عالَم برتر»، میان آن عالم و «عالم حس» واسطه می‌شود. پس، در «آیین سیاسی

اشراقی»، رئیس مدینه «واقعاً» به دلیل سیر و سلوکش در اقلیم هشتم، می‌باید که نمایانگر الهام افاضه شده به خود از جانب عالَم برتر باشد و از اینجاست تنها راه حصول مشروعیّت در این نظام: «الحاکم بامراللّه» بودن حاکم.

۴. بنا بر این، درمی‌یابیم که تنها حکومت، و نیز تنها سیاستِ «برحقّ» از دیدگاه «آیین سیاسی اشراقی»، حکومتی است که در آن «امر الاهی» جاری باشد و بر این اساس، چگونگیِ پرورشِ «رئیس مدینه» یا «حاکم حکیم» یا «پادشاه / فیلسوفِ» نظریهٔ افلاطونی از ارکان نظام سیاسی و آیین سیاست در حکمت اشراقی است؛ نگره‌ای با تأکید بر اینکه «رئیس مدینه» می‌باید خود را چنان بپروراند که بتواند پذیرای الهام الاهی و مستعدّ پذیرشِ «فیض» شود و با پدیدار گشتن چنین حالتی در وی، بتواند با آشکار نشان دادن ظهور فیض نفس خود به دیگران، در عمل، برتری‌اش را به کرسی نشاند.

۵. بدین ترتیب، بنیادی‌ترین جنبهٔ «آیین سیاسیِ اشراقی»، چگونگی کسب حکمت است به دست رئیس مدینه. در آموزه‌های سیاسی فارابی، می‌دانیم که ریاست مدینه و امر حکومت در دست هر کسی نمی‌تواند باشد[1]؛ چرا که ابونصر فرمانداری را بر دوگونه صفت استوار می‌داند: ۱) صفاتی که «باید» در خمیره و ذات فرماندار بوده باشند، و ۲) صفاتی که فرماندار باید آنها را بیاموزد. در نظرِ فارابی، همان‌گونه که رهبر گروه کار باید از هنر زیردستان خویش سررشته داشته باشد، بزرگ فرماندارِ مدینه هم باید از همهٔ هنرها کم و بیش سر درآورد؛[2] و در آن مرحله‌ای از رشد عقلی باشد که بتوان گفت هم «عاقل» است و هم «معقول» و عینیّت تحقّق

---

۱. ابونصر فارابی، کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة. به‌کوشش البیری نصری نادر. بیروت. ۱۹۹۱م، ص ۱۲۲.

۲. همان، ص ۱۲۳.

یافتهٔ «عقل فعّال» اوست. به تعبیر فارابی، در چنین حالتی، کارآمدی نیروی متخیّلهٔ بزرگ فرماندار چنان است که او در خواب و بیداری می‌تواند با «عقل فعّال» تماس بگیرد؛ چرا که «عقلِ منفعلّ» او، خود، درجه‌ای از «عقل فعّال» شده است. این بزرگ فرماندار، همانی است که خدا به وی وحی می‌رساند؛ یعنی فیض الاهی به وسیلهٔ «عقل فعّال» به او می‌رسد.[1] فارابی، چنین کسی را، از آنجا که توسط «عقل منفعلّ» خود با «عقل فعّال» مربوط است، «فیلسوف» نامیده و به واسطهٔ آنکه با قوّهٔ متخیّله‌اش با «عقل فعّال» در تماس است، «نبی» می‌خواند.[2] او در کتاب الملّة این آموزه را پیش می‌نهد که اگر در کسی زمینهٔ فرمانروا شدن بوده و امید پادشاهی بر او رود، بایسته است که برای این کار تربیتش کنند، زیرا فرمانداری نیز همچون پزشکی حرفه‌ای است که هم استعداد ذاتی شخص در آن مؤثر است و هم آموختن این هنر. بنا بر این به صِرف بسنده کردن به قدرت ذاتی او، مدینهٔ وی، «مدینهٔ جاهله» (: بی‌دینانه) خواهد بود.[3] ابونصر در تحصیل السعادة فرمانروایی و امامت این فیلسوف را «ذاتی» او می‌داند؛ چه ریاست ظاهری داشته باشد و چه نه؛ و چونان پزشکی که در حال پزشکی کردن یا باز داشته شدن از این عمل، همچنان پزشک خواهد بود، به زعمِ فارابی، خانه‌نشین شدن هم هیچگاه فلسفهٔ فیلسوف و امامتِ امام را از وی نمی‌گیرد.[4]

۶. سهروردی ضمن پذیرش کامل نخستین اصل فلسفهٔ سیاسی فارابی (: نابرخورداری هرکسی از ریاست مدینه)، بر آن می‌افزاید که ریاست

---

۱. همان، صص ۱۲۴ - ۱۲۵.
۲. همان، ص ۱۲۵.
۳. همو. کتاب الملّة و نصوص أخری، به کوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۹۱م، صص ۵۸ - ۶۱.
۴. همو. کتاب تحصیل السعادة، به کوشش جعفر آل‌یاسین. بیروت، ۱۹۸۱م. صص ۹۶ - ۹۷.

مدینه باید در دست انبیاء، پادشاهان ملکوتی، یا حکمای متألّه قرار گیرد.[۱] هرچند، او دو شرط اساسی طرح شده برای ریاست توسط فارابی را در نظر نمی‌گیرد: «طبیعت و فطرت» و «هیئت و ملکهٔ ارادی».[۲] چه، به زعم سهروردی، رئیس مدینه نه به خاطر طبیعت و فطرت، بلکه از راه درک حکمت اشراق به کمال انسانیّت رسیده و «نفس»اَش به «عقل فعّال» می‌پیوندد.[۳] در همین حال، میان «بزرگ فرماندارِ» آموزهٔ فارابی و «حکیم حاکمِ» آموزهٔ سهروردی، تفاوتی اصولی وجود دارد. زیرا «رئیس مدینه» در نگرهٔ فارابی:

> و هذا الانسان هوالذی یقف علی کلّ فعل یمکن أن یبلغ به السعادة فهذا اوّل شرائط الرئیس. ثم ان یکون له مع ذلک قدرة بلسانه علی جودة التخیل بالقول لکل مایعلمه، و قدرة علی جودة الارشاد الی السعادة، و الی الاعمال التی بها تبلغ السعادة، و ان یکون له مع ذلک جودة ثبات ببدنه لمباشرة اعمال الجزئیات، فهذا هو الرئیس الذی لایرأسه انسان آخر اصلاً. و هوالامام، و هو الرئیس الأوّل للمدینة الفاضلة، و هو رئیس الأُمة الفاضلة، و رئیس المعمورة من الارض کلها[۴]

---

۱. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن. تهران، ۱۳۷۳ ش، ج ۲، ص ۱۱؛ همو، همان، ج ۳، به کوشش سیّدحسین نصر، صص ۱۷۸ - ۱۷۹؛ همو، «الالواح العمادیّة»، سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، تهران، ۱۳۵۶ ش، صص ۶۴ - ۶۵.

۲. فارابی این دو شرط را در فصل بیست و هفتم آراء اهل المدینة الفاضلة طرح می‌کند. نک: همان، پیشین، ص ۱۲۲. نیز نک:

Hossein Ziai, "The Source and Nature of Authority: A Study of al-Suhrawardī's Illuminationist Political Doctorine", *The Political Aspects of Islamic Philosaphy*, ed. C. E. Butterworth, Harvard & Cambridge, 1992, p.312.

۳. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، صص ۸۰ - ۸۱.

۴. ابونصر فارابی، کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة، پیشین، صص ۱۲۶ - ۱۲۷.

(= و این انسان کسی است که در کامل‌ترین مراتب انسانیّت بُوَد و در عالی‌ترین درجات سعادت، و نفس او کامل و متحد با عقلِ فعّال باشد، و چنین شخصی به تمام افعالی که به واسطهٔ آنها می‌توان به سعادت دست یافت واقف بُوَد. پس این نخستین شرط از شرایط رئیس است. افزون بر این، باید زبان او را قدرتی باشد که به واسطهٔ گفتار، هر آنچه می‌داند به خوبی مجسّم کند و نیز از قدرتی برخوردار بُوَد که بتواند مردم را به سعادت و به اعمالی که به واسطهٔ آنها به سعادت می‌توان رسید راهنمایی کند؛ و نیز، افزون بر اینها، باید که بدنش در مباشرت به اعمال معمول هم ثبات و استواری داشته باشد. و این شخص، همان رئیسی است که انسان دیگری هرگز بر او ریاست ندارد. و او امام و رئیس اوّل است مر مدینهٔ فاضله را، و رئیس امّت فاضله بُوَد و رئیس جملهٔ آنچه از زمین آباد شده است).

در حالی که «حاکم حکیم» سهروردی چنین است:

... ان کان الغالب علی جوهر النفس الامری القهری، فیقع الشروق علی وجهٍ یغلب فیه حصّة الامور القهریّة من السماویّات و ارباب طلسماتها: فیکون المعنی الذی یسمّیه الفهلویّة "خُرّه" ممّایأتی فی‌الشهب النّورانیّة أثره فی‌القهر، فیصیر صاحبه شجاعاً قاهراً غلّاباً. ـ وان کان الشروق الذی یأتی فی‌الشهب القدسیّة من‌الانوار الروحانیّة بحسب استعداد النفس من جهة عشقیّةٍ و محبّیّةٍ ، فیکون "الخرّه" الساری أثره فی‌اسعاد صاحبه بامورٍ لطیفةٍ و میل النفوس و عشقها الیه و تعظیم الامم له، لانّ الألق الساری الیه من ارباب طلسماتٍ سعدیّةٍ معظّمةٍ معشوقةٍ. ـ و ان اعتدل و

کثر فیه حصّة هیئات النّور بوساطة السیّد النیّر الأعظم، فیکون ملیکاً معظّماً صاحب هیبةٍ و علمٍ و فضیلةٍ و اقبالٍ، و هذا وحده یسمّی کیان "خُرّه"؛[۱]

و چنان که در پرتونامه آورده است:

هر که در ملکوت فکری دائم کند، و از لذّات حسی و از مطاعم پرهیز کند، الّا به قدر حاجت، و به شب نماز کند، و بر بیدار داشتن شب مواظبت نماید، و وحی الاهی بسیار خوانَد و تلطیف سر کند به افکار لطیف، و نفس را در بعضی اوقات تطریب نماید، و با ملای اعلیٰ مناجات کند و تملّق کند، انواری بر او اندازند همچو برق خاطف، و متتابع شود چنان که در غیر وقت ریاضت نیز آیند؛ و باشد که صورت‌های خوب نیز بیند؛ و باشد که نفس را خطفه‌ای عظیم افتد به عالَمِ غیب. و در حسّ مشترک روشنائی افتد روشن‌تر از آفتاب، و لذّتی با او. این نور، روشنْ‌روانان را ملکه شود، که هر وقت که خواهند یابند و عروج کنند به عالَمِ نور و در حفظ های لطیف. و این بروق و انوار نه علم است یا صورتی عقلی، بلکه شعاعی است قدسی. و از عالم قدس نورها آید مجرّد از مادّت، و روان پاکان از آن روشنائی نصیب یابند و انوار واجب‌الوجود و عقول را نهایت نیست در شدّت. و روشن روانان در آخرت این را ظاهرتر از نور بصر بینند و روشن‌تر از همهٔ روشنائی‌ها. و نور مفارقات زائد بر ماهیّات ایشان نیست، بلکه ایشان نورهای مجرّدانَد از مادّت، همچنان که حکیمان نورانی گفته‌اند از سر مشاهدت. و هر حکمت بداند و بر سپاس و

---

۱. شهاب الدّین یحیی سهروردی. مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین. ج ۱. ص ۵۰۴.

تقدیس نورالانوار مداومت نماید، چنان که گفتیم، او را "خُرّهٔ کیانی" بدهند و "فرّ نورانی" ببخشند، و بارقی الاهی او راکسوت هیبت و بها بپوشاند، و رئیس طبیعی شود عالَم را، و او را از عالَم اعلیٰ نصرت شود و سخن او در عالَم علویٰ مسموع باشد و خواب و الهام او به کمال رسد.[1]

۷. فارابی، فرمانداری مدینه را بر دو پایه استوار می‌داند: ۱) حصول شرایط نظامی و سیاسی، ۲) وجود شرایط آموزش و پرورش. او بر این نظر است که با نبودن شرط دوم برای فرماندار، حکومتش یکی از نُه شهر غیر مدینهٔ فاضله خواهد بود و با نبودن شرط اوّل، او همان کسی است که در تاریخ تفکر ایرانی در دوران اسلامی، به اصطلاح صوفیان «قطب» و به اصطلاح اسماعیلیان «حجّت» و به اصطلاح کیسانیان «خواجهٔ زروان» خوانده شده است. بر اساس شرط دوم، فرماندار باید، چنان که دربندِ ۵ آمد، با گذرانیدن مراحل آموزشی علمی و عملی به درجهٔ «عقل» رسیده باشد.[2] با این همه، چنین شخصی، هیچ مزیّتی جز فیلسوف بودن ندارد. چراکه به نظر فارابی، هر عالِمی به هنگام استنتاج از دلیل، یعنی به هنگام نتیجه‌گیری از صغریٰ و کبریٰ، این کار را با اتّصال به «عقل فعّال» انجام می‌دهد؛ و به اصطلاحِ ابن‌سینا: وحی و الهام و اتصّال به عقل فعّال، جملگی همان «حدس ذهنی»اَند که هر دانشمندی را از معلوم به مجهول می‌رساند؛ و می‌دانیم که بنا بر این تفسیر، «نبوّت» و «وحی» موضوعی

---

۱. همان، ج ۳، صص ۸۰ ـ ۸۱.

۲. یگانگی عقل و عاقل و معقول، چنان که فارابی بدان اشاره دارد، یکی از پایه‌های توحید اشراقی و بر ضدّ توحید عددی است. براساس این قاعده، هر کس که بتواند خود را بشناسد هم «عاقل» است و هم «معقول»، یعنی هم شناسنده است و هم شناخته شده، پس به درجهٔ «عقل» رسیده و خدا را شناخته و با «عقل فعّال» ارتباط یافته است. و می‌دانیم که بر این اصل اشراقی، حدیثی نیز در دست است: «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

طبیعی بوده و جنبهٔ متافیزیکی ندارند.[1] فارابی هم، گویا در چنین سنّتی قرار دارد. چه، در فصلِ بیست‌وهشتم کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة برای بزرگ فرماندار دوازده شرط و برای فرماندار دوم از شش شرط یاد می‌کند،[2] در حالی که بر آنها افعال و رفتار و صفاتی یکسره دنیوی

۱. فارابی، این‌گونه است که در ادامه و تکمیل آراء ابن‌راوندی (م ۲۹۸ ق) و ابوبکر محمّد بن زکریای رازی (م ۳۱۳ ق) قرار می‌گیرد. ایدهٔ راوندی بر مبنای قابل اعتماد بودن عقل بشری در تشخیص نیک و بد استوار است. این فیلسوف کاشانی، خدا را با صفات جمال و جلال اسلامی قبول داشته و بر آن بوده که «عقل» یگانه رسول خدا است که بر افراد بشر فرستاده شده است؛ اوخرق قوانین طبیعی را ناممکن می‌داند. دربارهٔ آراء او می‌توان به کتاب الانتصار که خیاط معتزلی (م ۳۰۰ ق) در ردّ افکار وی نگاشته [به کوشش ساموئل هنری نیبرگ، قاهره، ۱۹۲۵ م] و مجلس‌های ۵۱۷ تا ۵۲۲ کتاب المجالس المؤیدیة اثر مؤیدالدّین هبةاللّه شیرازی داعی اسماعیلی (م ۴۷۰ ق) [به کوشش مصطفی غالب، بیروت، ۱۹۷۴ م] و معاهد التنصیص از عبدالرحیم عبّاسی (م ۹۶۳ ق) [قاهره، ۱۲۷۴ ق، ج ۱، ص ۷۶] نگریست. قطعات بازمانده از آثار او را نیز عبدالرحمن بدوی در این کتاب به چاپ رسانده است: من تاریخ الالحاد فی الاسلام، قاهره، ۱۹۴۵ م، صص ۷۵- ۱۸۸. برای آگاهی بیشتر از احوال و آثار و آراء او نیز به این کتاب می‌توان نگریست: عبدالامیر الاعسم، ابن الریوندی فی المراجع العربیة الحدیثة ، بیروت، ۱۹۷۸ - ۱۹۷۹ م، ۲ ج .

ابوبکر رازی هم «عقل» را یگانه رابط میان خدا و انسان دانسته و با عقیدهٔ استواری که به وجود خدا و مبادی روحانی دارد، برای شناخت جهان استفاده از تجربه و عقل انسانی را مناسب‌ترین راه می‌داند. دربارهٔ آراء او نک: رسائل فلسفیة لأبی‌بکر محمّد بن زکریا الرازی، به کوشش پل کراوس، قاهره، ۱۹۳۹ م؛ محمّد بن زکریای رازی، السیرة الفلسفیة، به کوشش پل کراوس، ترجمهٔ عبّاس اقبال، تهران، ۱۳۴۳ ش؛ مهدی محقّق، فیلسوف ری، تهران، ۱۳۷۷ ش؛ محمّد کریمی زنجانی اصل، «رازی، ابوبکر محمّد بن زکریا»، دایرةالمعارف تشیع، زیر نظر احمد صدر حاج سیّد جوادی و ... ، تهران، ۱۳۷۹ ش، ج ۸ ، صص ۸۴ - ۸۷. اثر زیر هم از برآیندهای سیاسی تفکر فلسفی رازی، تفسیر قابل تأملی ارائه می‌دهد:

Paul E. Walker, "The Political Implications of al-Razi's Philosophy", *The Political Aspects of Islamic Philosophy,* op.cit, pp.61-94.

۲. ابونصر فارابی، کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة، پیشین، صص ۱۲۷ - ۱۳۰. گفتنی است که اخوان الصفا هم همین شرط‌ها را با تفصیلی بیشتر در فصل‌های اوّل و دوم از رسالهٔ ششم علوم ناموسی، یعنی رسالهٔ چهل و هفتم از مجموعهٔ رسائل ، برای امام قائل شده‌اند، امّا شمارهٔ شرط‌های برشمرده آنها به چهل و شش شرط می‌رسد و بیشتر آنها همان صفاتی‌اند

برمی‌شمرد.

۸. و این همه در حالی است که «حکیم متألّه حاکم» و یا «ملک معظّم» سهروردی، امّا، شخصی است که می‌تواند «مشی علی‌الماء و الهوا» و «طیّ الأرض» کند و سرانجام «الواصل بالسماء» شود[1] بنا بر این باید گفت که در «آیین سیاسی اشراقی»، حکمت الاهی سالکان و حکمای خارق‌العاده است که در خدمت مدینه قرار می‌گیرد و از این رو، صفت «الاهی» را به «مدینهٔ فاضلهٔ» فارابی می‌توان افزود. سهروردی تلویحاً به پادشاهان زمانه‌اَش می‌گوید که اگر می‌خواهید حاکم راستین باشید و زمان حکومتتان نورانی باشد، باید به علم و به ویژه به «تألّه» بپردازید و مرا به عنوان معلّم خود بپذیرید؛ و من حکمتم را در اختیار شما می‌نهم، همان‌گونه که ارسطو حکمتش را در اختیار اسکندر جوان نهاده بود. او در اثبات مدّعای خود، به نمونه‌های پادشاهان کهن ایرانی نیز اشاره می‌کند: پادشاهانی که به واسطهٔ داشتن فرّهٔ کیانی با اعتبار فرمانروایی می‌کرده‌اند؛ و در نگرهٔ وی، کسب حکمت یعنی کسب فرّه.

۹. نکتهٔ مهمّ دیگری که از سخن سهروردی برمی‌آید، ممکن بودن استواری سیاست بر حکمت یک فرد است: حکیمی متألّه که می‌تواند قطب عالَم باشد یا امام مدینه‌ای فاضله و همچون شاهان کهن برخوردار از فرّهٔ ایزدی؛ که سیاستِ حکومت می‌بایست: ۱) بر دانش و حکمت او استوار باشد، ۲) بر قدرت و نیروی بی‌مانندش که دیگران به چشم می‌بینند؛ چنان که در این معنی در هیاکل النّور می‌نویسد:

> و قد تطرب النفوس الناطقة طربا قدسیا، فیشرق علیها نور الحق الأوّل؛ و لما رأیت الحدیدة الحامیة تتشبه بالنار

که در کتاب تاج منسوب به جاحظ (م ۲۵۰ ق)، که ترجمه‌ای است از آیین‌نامه‌های ایران دورهٔ ساسانی، در شمار صفات لازم برای پادشاهان ساسانی ذکر شده‌اند.

۱. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۱، ص ۵۰۵.

لمجاورتها و تفعل فعلها فلا تتعجب من النفس استشرقت و استنارت، و استضاءت بنوراللّه تعالی، فأطاعتها الانوار طاعتها للقدیسین[۱] (= و باشد که نفوس متألّهان و پاکان طرب گیرد به واسطهٔ اشراق نور حقّ عزّ و علا، و عنصریّات ایشان را مطیع و خاضع گردند به سبب تشبّه ایشان با عالَم ملکوت، همچون آتش که متشبّه نمود به آتش و فعل آتش از سوزندگی و غیره، اگرچه حال آهن اقتضاء نمی‌کند. و چون که در آهن این حال مشاهدت کرده شود، عجب نباید داشتن از نفسی که مستشرق و مستغنی گردد به نور حقّ سبحانه و تعالیٰ، آنگاه اکوان او را طاعت دارند، همچنان که طاعت قدسیان دارند[۲]).

۱۰. بنا بر این، هر زمان که حکیم متألّه پادشاهی کند، دورانی نورانی خواهد بود و ریاست مدینه را می‌باید کسی به دست گیرد که از او خوارق سر زند و صاحب کرامات و رؤیای صادقانه باشد؛ چنان که در مقدّمهٔ حکمة الاشراق با طرح این مسئله، جهان را هیچگاه از وجود «حکیم متألّه» خالی نمی‌داند و او را هرچند که «متوغل در بحث» نباشد، شایستهٔ ریاست برمی‌شمرد.[۳]

۱۱. این تعبیر سهروردی، صورت دیگرگون شده‌ای است از آنچه فارابی در انتهای فصل بیست و هشتم کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة آورده است. چه، فارابی در آنجا می‌گوید که اگر شروط یاد کرده‌اَش برای بزرگ

---

۱. همو، هیاکل النّور (متن عربی، ترجمهٔ کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آل مظفر)، به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل، تهران، ۱۳۷۹ ش، ص ۱۰۳.

۲. همان، ص ۱۵۵.

۳. همو، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۲، ص ۱۲؛ همو، حکمة الاشراق، ترجمهٔ سیّد جعفر سجادی، تهران، ۱۳۵۷ ش، صص ۱۹ ـ ۲۱.

فرماندار نه در یک تن، بلکه در چند فرد مانند هم فراهم گردید، به ناچار باید جملهٔ ایشان در کنار یکدیگر، در امر سیاست شرکت جویند؛ و اگر صفت فیلسوف بودن در آن اجتماع حاکم نبوده و یا بوده و آنگاه سلب شود، آن مدینه در معرض هلاکت خواهد بود؛[1] چنان که سهروردی نیز بر جهان تهی مانده از تدبیرِ الاهی ، ظلمت‌ها و تاریکی‌ها را چیره می‌داند.[2]

۱۲. پس، می‌توان گفت که «آیین سیاسی اشراقی» یعنی حکمت در خدمت حکومت؛ و هیبت و شکوهِ ریاست راستین از آن کسی است که حکمت جسته، از علم انوار الاهی آگاه شده، به فرّ کیانی دست یافته، صاحب کرامات گشته، و در نتیجه می‌تواند از نور حقّ در راه گسترش خیر و عدالت بهره گیرد. چنان که باز در الواح عمادی می‌نویسد:

> و چون نفس طاهر گردد روشن گردد به نور حقّ تعالیٰ، مثنّی در تنزیل آمد و گفت: "واللّه ولیّ الّذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النّور"، ای از تاریکی جهل به نور معارف ... چون نور الاهی و کسوت قدسی در ایشان حاصل آید روشن شود و تأثیر کند در اجسام و نفوس ... و چون با روشنائی بزرگ آشنا شود و بر روشنی قدسی روشن گردد، نفوس از او منفعل شوند و مادّه از او متأثّر شود... چون فکر دایم دارد در آیات جبروت، و مشتاق شود به عالَم روشن و لطیف شود به عشق نورانی و متّصف شود به نیک‌بختی و به خیر و کرم و عدل، به افق اعلیٰ برود و بر اعدای خویش قاهر گردد و محفوظ باشد و صیّتی عظیم او را پدید آید و هیبتی سخت‌تر پدید آید مر او را. و چون روشن شود به

---

۱. ابونصر فارابی، کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة، پیشین، ص ۱۳۰.

۲. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ص ۱۲؛ همو، حکمة الاشراق، ترجمهٔ سیّد جعفر سجادی، پیشین، ص ۲۱.

نور حقّ و قوی گردد به تأیید حقّ از جملهٔ حزب خدا شود ... و برسد به نور تأیید و ظفر، چنان که بزرگان ملوک پارسیان رسیدند ... و نوری که معطی تأیید است، که نفس و بدن بدو قوی و روشن گردد، در لغت پارسیان "خرّه" گویند، و آنچه ملوک را خاصّ باشد آن را "کیان خرّه" گویند؛ و از جمله کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند خداوند "نیرنگ" ملک افریدون و آنکه حکم کرد به عدل و حقِّ قدس و تعظیم ناموس حقّ بجا آورد به قدر طاقت خویش، و ظفر یافت بدان که از روح القدس متکلّم گشت و بدو متّصل، و طریق مثال و تجرید و غایت سعادت را دریافت چنان چه قاصدان راه یابند و بدارند از عالم علویٰ. چون که نفس روشن و قوی گشت از شعاع انوار حقّ تعالیٰ به سلطنتی کیانی بر نوع خویش حکم کرد و مسلّط شد به قدرت و نصرت و تأیید بر عدو ... و دوم از ذرّیت او ملک ظاهر کیخسرو مبارک، که تقدّس و عبودیّت را برپای داشت، از قدس صاحب سخن شد و غیب با او سخن گفت، و نفس او به عالَم اعلیٰ عروج کرد، و متنقّش گشت به حکمت حقّ تعالیٰ و انوار حقّ تعالیٰ او را پیدا شد و پیش او باز آمد و معنی "کیان فرّه" دریافت، و آن روشنیی است که در نفس قاهر پدید آید که سبب آن گردن‌ها او را خاضع شوند.[1]

۱۳. نسبتِ آموزه‌های ابونصر و شهاب‌الدّین را باز هم می‌توان پی گرفت. پس، از فصل‌های بیست و هشتم و بیست و نهم کتاب آراء اهل

---

۱. همو، مجموعهٔ مصّنفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، صص ۱۸۴ ـ ۱۸۷؛ برای متن عربی نک: همو، «الالواح العمادیة»، سه رساله از شیخ اشراق، پیشین، صص ۶۸ ـ ۷۱.

المدینة الفاضلة سراغ می‌گیریم که فارابی در آنها از انواع حکومت‌ها سخن گفته و در نخستین گام، شهری‌گری را به دو بخشِ بزرگِ «شهری‌گری دین مدار» و «شهری گری بی‌دینانه» تقسیم می‌کند. به نظر او، مردم شهرهای دین‌مدار، رستگاری و خوشبختی را در خداشناسی و نزدیک شدن به خیر مطلق باز می‌جویند و ساکنان شهری گری‌های بی‌دینانه سعادت را در تهیهٔ هرچه بهتر زندگانی دنیوی تعریف می‌کنند؛ او برایِ نامیدن شهری‌گری بی‌دینانه از واژهٔ «جاهله» بهره می‌گیرد[۱] و با توجّه به تأثیر عمیق آموزه‌های اسماعیلی و خراسانی‌گری کلامی / فلسفی در ایده‌های او،[۲] دور نیست که بر نهج اسماعیلیّه، مرادش نشان دادن حکومت‌های اروپای پیش از مسیحیّت بوده باشد؛ چنان که بر نهج ارسطو، در تقسیم‌بندیِ ثانوی خود، این‌گونه شهری‌گری را بر شش دسته برمی‌شمرد.[۳]

۱۴. ابونصر شهری‌گری دین مدار را هم به چهار گروه تقسیم می‌کند و به جز «مدینهٔ فاضله» که همانا شهرِ ایده‌آل اوست، از مدینه‌های «فاسقه»، «مبتدّله» و «ضالّه» نام می‌برد. اکنون می‌دانیم که در عهدِ فارابی این اصطلاحات در میانِ اسماعیلیان متداول بود و در رسائل اخوان الصفا، برخی از آنها را می‌توان یافت. از میان این اصطلاحات، مراجعه به تفسیرهای

---

۱. ابونصر فارابی، کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة، پیشین، ص ۱۳۱.

۲. در این زمینه نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، «فارابی، سجستانی و آرمانشهر اسماعیلی» در کتاب اندیشهٔ سیاسی ایرانی از حلّاج تا سجستانی که در همین مجموعه منتشر خواهد شد. هانس دایبر نیز در این زمینه، نوشتهٔ قابل تأمّلی دارد:

H. Daiber, "The ismaili Background of Farabi's Political Philosophy: Abu Hatim al-Razi as a Foreurnner of Farabi", *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoljavad Falaturi zum 65 Geburtstag*, ed. U.Tworuschka, Köln, 1992, pp.143-150.

۳. ابونصر فارابی، کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة، پیشین، صص ۱۳۲ ـ ۱۳۳.

نخستین سده‌های اسلامی نیز برمی‌نماید که در آنها از واژهٔ «ضالّین» معنی نصارا را مراد می‌کرده‌اند؛[۱] پس چنان که یکی از محققان معاصر به درستی می‌گوید «دور نیست که مقصود فارابی از "مدینهٔ ضالّه" دولت مسیحی روم خاوری آن روز باشد که دین‌دار و اهل کتاب ولی نامسلمان بودند».[۲] «فاسقه» هم لقبی است که شیعیان علی(ع) برای بنی‌امیّه به کار می‌بردند، چنان‌که در علل الشرایع شیخ صدوق نیز بخشی از خطبهٔ شقشقیه آن حضرت به صورت «فلمّا نهضت بالأمر نکثت طائفة و موقت اخری و فسق[۳] آخرون» ضبط شده است.[۴] بدین ترتیب، مقصودِ فارابی از «مدینهٔ متبدلّه» را نیز می‌توان به حکومت بنی‌عبّاس بازگرداند که «زیر پرچم تشیّع راوندیان روی کار آمدند و پس از استوار شدن، با کشتن ابومسلم از آن راه بازگشتند. از دید فارابی، بنی‌امیّه و بنی‌عبّاس هر دو دیندار بودند. پس "جاهله" نبودند، و مسلمان بودند پس مانند روم "ضالّه" نبودند، و چون شخص معصوم با فرّهٔ ایزدی در رأس آنها نبود پس "مدینهٔ فاضله" نداشتند».[۵]

۱۵. بدین ترتیب، در نظرِ فارابی، انواع ده‌گانهٔ شهری‌گری را به تفصیل زیر می‌توان نشان داد:

---

۱. برای نمونه نک: محمّد بن مسعود عیاشی، التفسیر (تفسیرالعیاشی)، به کوشش هاشم رسولی محلّاتی، تهران، ۱۳۸۰ ق، ج ۱، ص ۲۴؛ رشید الدّین میبدی، کشف الاسرار و عدّة الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، تهران، ۱۳۷۱ ش، ج ۱، ص ۲؛ شاهفور بن طاهر اسفراینی، تاج التراجم فی تفسیر القرآن للأعاجم، به کوشش نجیب مایل هروی و علی‌اکبر الاهی خراسانی، تهران، ۱۳۷۵ ش، ج ۱، ص ۵۶.

۲. علی‌نقی منزوی، «بنیادهای مذهبی حکومت در ایران ساسانی»، ماهنامه چیستا، سال سوم، شمارهٔ اوّل، شهریور ۱۳۶۴ ش، ص ۱۲ (منتشر شده با امضاء مستعار علی کوشا).

۳. به جای «و قسط».

۴. علی‌نقی منزوی، «بنیادهای مذهبی حکومت در ایران ساسانی»، پیشین، ص ۱۲.

۵. همان.

شهرهای دین‌دار با رژیم حکومت‌الاهی

۱. مدینهٔ فاضله (: شهر ایده‌آل)
۲. مدینهٔ فاسقه (: شهر بزهکاری)
۳. مدینهٔ مبتدّله (: شهر بازگشتگی)
۴. مدینهٔ ضالّه (: شهر سرگشتگی)

شهرهای بی‌دین با رژیم حکومت مردمی

۱. مدینهٔ ضروریّه (: شهر قناعت‌گرایی)
۲. مدینهٔ یسار یا بدالّه (: شهر مال‌اندوزی)
۳. مدینهٔ خسّت (: شهر خوشگذرانی)
۴. مدینهٔ کرامت (: شهر سرفرازی)
۵. مدینهٔ تغلّب (: شهر زورگویی)
۶. مدینهٔ جماعیّه یا حرّیه (: شهر آزادی)

۱۶. اکنون می‌دانیم که ارسطو هم هریک از سه گونه حکومت پادشاهی و اریستوکراسی و جمهوری را به دو دستهٔ نیک و بد تقسیم کرده و به فرجام از شش‌گونه حکومت سخن گفته است.[1] اسناد و مدارک موجود نیز از ترجمهٔ کتاب سیاست ارسطو به زبان عربی خبر می‌دهند[2] و

---

۱. ارسطو. سیاست. ترجمهٔ حمید عنایت. تهران. ۱۳۶۴ ش. صص ۱۱۹ ـ ۱۲۰.

۲. چنان که پیش از این نیز گفته‌ام «مراجعه به فهرست‌های کهن جهان اسلام ... برمی‌نماید که آثار ارسطو در اعمال فلسفی (: الکتب التی فی اعمال الفلسفیة) را چنین رده‌بندی کرده‌اند: در اصلاح اخلاق فردی. در سیاست (: تدبیر) منزل. و در سیاست مُدُن. پژوهش‌های متأخر دربارهٔ نهضت ترجمه در جهان اسلام هم. از حضور کتاب سیاست ارسطو در میان آثار منطقی او در جهان اسلام خبر می‌دهند؛ و گویا این ترتیب. از فهرست تألیفات ارسطو. نگاشته بطلمیوس غریب (: پتولمایوس خنوس) برای اغلس. با عنوان کتاب اخبار ارسطالیس و وفاته و مراتب کتبه. برآمده بوده باشد: همچنان که این اثر. از منابع مهمّ آشنایی مسلمانان با اخبار ارسطو بوده است» (محمّد کریمی زنجانی اصل. «رده‌بندی علوم در ایران و اسلام: ضابطه‌ها و سنجه‌ها». میراث شهاب. سال پنجم. شمارهٔ سوم و چهارم. پاییز و زمستان ۱۳۷۸ ش. ص ۱۰۸). برای برخی منابع دیگر نک: ابن‌ندیم.

فارابی هم در آثار خود از این کتاب یاد می‌کند.[۱] بنا بر اینِ، به نظر می‌رسد هرگاه خواسته باشیم، برای شش گونه شهری‌گری بی‌دینانهٔ فارابی، نمونه‌ها و برابر نهادهای ارسطویی بیابیم، به مدلِ زیر راه بریم:

ارسطو	فارابی
پادشاهی عادلانه	مدینهٔ کرامت
پادشاهی ستمگرانه	مدینهٔ تغلّب
اریستوکراسی شرافتمندانه	مدینهٔ ضروریّه
اریستوکراسی اولیگارشیک	مدینهٔ خسّت
جمهوری مردمی	مدینهٔ جماعیّه
جمهوری عوام‌فریبانه	مدینهٔ یسار

الفهرست، به کوشش م.رضا تجدّد، تهران، ۱۹۷۳م، صص ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۱۵؛ قاضی صاعد اندلسی، التعریف بطبقات الامم، به کوشش غلامرضا جمشید نژاد اوّل، تهران، ۱۳۷۶ش، ص ۱۷۴؛ ابن قفطی، تاریخ الحکماء، به کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳م، صص ۳۲، ۴۲، ۴۸، ۸۹ ـ ۹۰؛ همو، همان، ترجمهٔ فارسی از سدهٔ یازدهم هجری، به کوشش بهین دارایی، تهران، ۱۳۷۱ش، صص ۵۴، ۶۷، ۷۳، ۱۲۶؛ ابن ابی اصیبعة، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، به کوشش نزار رضا، بیروت، ۱۹۶۸م، صص ۸۶، ۹۴، ۱۰۳، ۱۰۵؛ دلیسی اولیری، انتقال علوم یونانی به عالَم اسلامی، ترجمهٔ احمد آرام، تهران، ۱۳۴۲ش، ص ۲۴۷؛ محمّد تقی دانش پژوه، «سرگذشت‌نامهٔ ارسطو»، مقالات و بررسی‌ها، شمارهٔ ۴۳ ـ ۴۴، ۱۳۶۶ ـ ۱۳۶۷ش، صص ۲۴۷ ـ ۲۶۷؛

E. I. I. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1962, p.114; H. Enayat, "Plato Versus Aristotle in Farabi's Political Thought", *Essays on Farabi, Edited by I. Afshar, Tehran*, 1976, p.66 ; D. Gutas, *Greek wisdom Literature in Arabic Translation* (A study of the Graeco - Arabic Gnomologia), New Haven, 1975, pp.381-383;

گزارش جامع آراء پژوهشگران جدید، به همراه یافته‌هایی نو و درخور تأمّل در این زمینه، در این اثر یافت می‌شود: مریم اردستانی، «فارابی، سیاست ارسطو وپولُس فارسی»، میراث شهاب، سال هفتم، شمارهٔ ۲۵ و ۲۶، پاییز و زمستان ۱۳۸۰ش، صص ۱۳۶ ـ ۱۴۲.

۱. ابونصر فارابی، احصاء العلوم، به کوشش عثمان امین، قاهره، ۱۹۴۹م، ص ۱۰۵؛ همو، همان، ترجمهٔ حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۶۴ش، ص ۱۱۰.

۱۷. فارابی میزان اعتبار سیاسی هریک از این شهرها را نخست در ارتباط فرماندار آنها با «عقلِ فعّال» و آنگاه در پیروی از سعادت الاهی تعریف می‌کند. پیشتر گفتیم که صفات ذکر کردهٔ او برای "رئیس مدینه" جملگی خصلتی دنیوی و طبیعی دارند؛ و توجّه به این نکته است که دیگر تفاوت بنیادین آموزه‌های سیاسی سهروردی با او را بر می‌نمایاند؛ چرا که شهاب‌الدّین اعتبار سیاسی مدینهٔ مطلوب خویش را صرفاً در آشکارگی کرامات رئیس آن باز می‌جوید.

۱۸. در ایدهٔ سیاسی / فلسفی سهروردی، «حکیم متألّه» شخصی است هم اهلِ حکمت ذوقی و هم اهلِ حکمت بحثی. سهروردی چنین کسی را از «اخوان تجرید» می‌داند که در هر زمان و مکانی ممکن است یافت شوند. چنان‌که در نظرش، حلّاج و افلاطون، هر دو از این گروه از حکماء شمرده می‌شوند. او افراد این طبقه از حکماء را «نفوس کامله» ، «اصحاب ریاضت» ، «اصحاب سلوک» ، «اصحاب مشاهده» ، «صاحبان امر» ، «اخوان بصیرت» ، «روشن روانان» ، «روان پاکان» ، «اخوان حقیقت» و مانند اینها می‌نامد.[۱] در آموزه‌های او، این افراد دارای صفاتی همچون انبیاء هستند و نیز حدس دقیقی دارند که با آن، بدون تفکر ممتد در زمان، معقولات را درمی‌یابند و از سرّ حقیقت آگاه می‌شوند؛ امّا جزو انبیای مُرسَل قرار نمی‌گیرند، زیرا از جانب باری تعالیٰ به رسالت مأمور نشده‌اند.[۲] افراد این طبقه در مقام خاصّی قرار دارند که سهروردی آن را «مقام کُن» می‌داند و این اصطلاح را به تأویلِ از آیهٔ «انّما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول

---

۱. در این باره بنگرید به فهرست‌های مجلّدات سه‌گانهٔ مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق.
۲. همان، ج ۳، صص ۷۵ ـ ۷۶.

له کُن، فیکون» (النّحل، ۴۲) برمی‌گیرد.[۱] به زعمِ سهروردی، چنین افرادی قدرت خلّاقه‌ای غیرمعمول دارند و می‌توانند هر نوع صورتی را که بخواهند ایجاد و کارهای بی‌مانند کنند؛ کارهایی مانندِ راه رفتن به روی آب، طیّ ارض، قهرِ عنصریّات؛[۲] و به این دلیل است که افراد این گروه را «صاحب البرایا» می‌نامند.

۱۹. در رساله‌های اصلی سهروردی[۳] به شخصیّت‌های بسیاری برمی‌خوریم که به زعم وی، از طبقهٔ یاد شده‌اند؛ از جمله، خلفای راشدین، حسن بصری، ذوالنّون مصری، سهل تستری، ابویزید بسطامی، ابراهیم ادهم، جنید و شبلی.[۴] اینکه سهروردی، حکمای مشائی مانند فارابی و ابن‌سینا را از این گروه ندانسته، از آن جهت است که به نظر او، مشائیان به طور کلّی با اصحاب مشاهده مخالفند و مقامات و احوال نفسانی ایشان را درنمی‌یابند.[۵] در حالی که معقولات بر اصحاب مشاهده از «آنِ» تجربهٔ اشراقی وارد می‌شود و اینان به آموختگی نیازی نداشته و حقِّ مطالب را بدون مطالعهٔ کتاب درک می‌کنند، و در واقع، حدس قوی است که این افراد را «خلیفةاللّه فی‌الارض» می‌کند.[۶] افرادی از این گروه که بر فراز و نشیب‌ها و سختی‌های سلوک چیره شده‌اند، در نهایت صاحب قدرت می‌شوند و قاهر و صاحب تدبیر و صاحب امر می‌گردند. از این‌رو، ریاست مدینه حقّ ایشان است و دیگران می‌باید که

---

۱. همان، ج ۲، ص ۲۴۲.
۲. همان، ج ۱، ص ۵۰۵.
۳. تلویحات. مشارع و مطارحات. مقاومات. حکمة الاشراق. الواح عمادی. پرتونامه. هیاکل النّور.
۴. برایِ نمونه نک: مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، ص ۷۶.
۵. همان، ج ۱، صص ۴۹۶ ـ ۵۰۵.
۶. همان، صص ۷۵.

فرمانبردارشان شوند.[۱]

۲۰. بدین ترتیب، از نظر سهروردی، مشروعیّت و اعتبار سیاسی، و براساس آن، قدرت و هیبت و حکم و شوکت و حکومت حقّه از آن کسی است که کرامات و خوارق‌اش ظاهر باشد؛ و در واقع، همان طور که انبیاء به واسطهٔ معجزات، افراد را به پذیرشِ بعثت خویش فرا می‌خوانند، کردار خارق‌العادهٔ رئیس مدینهٔ فاضله نیز اهل آن مدینه را به اطاعت از او فرا می‌خواند.[۲]

---

۱. همان، صص ۷۵.

۲. همو. هیاکل النّور (متن عربی. ترجمهٔ کهن فارسی. شرح فارسی از عهد آل مظفر)، پیشین. صص ۱۰۳. ۱۵۵. ۱۹۰.

اشاره‌ای به تأثیر فارابی در دیگران

مهدی محقّق

یکی از مباحثی که در تاریخ فلسفه بسیار مهم شمرده می‌شود تأثّر یک فیلسوف است از گذشتگان خود و تأثیر او در فیلسوفان آینده. دربارهٔ حکیم و فیلسوف بزرگ فارابی نیز مطلب فوق صادق است. در مورد تأثّر او از گذشتگان بدیهی است که نام افلاطون و ارسطو بیش از همه به میان می‌آید. او از طرفی به شرح کتاب‌های ارسطو مانند برهان و خطابه و جدل و مغالطه و قیاس و مقولات و سماع طبیعی و السماء و العالم و آثار علوی می‌پردازد و از سویی دیگر با نوشتن کتاب‌هایی در نوامیس و مدینهٔ فاضله و سیاسات مدنیه و فصول مدنی گام بر جای گام‌های افلاطون می‌نهد و گذشته از این می‌کوشد با نوشتن کتاب‌هایی مانند الجمع بین رائی الحکیمین[1] و همچنین فی اغراض افلاطون و ارسطاطالیس که به کتاب الفلسفتین[2] معروف است، آراء دو

---

۱. این کتاب که ملاصدرا آن را با عنوان اتفاق رایی الحکیمین یاد کرده در سال ۱۹۶۰ در بیروت به وسیله دکتر البیر نصری نادر چاپ شده است.

۲. صاعد اندلسی از این کتاب به عنوان فی اغراض فلسفة افلاطون و ارسطاطالیس یاد کرده و

حکیم باستان را به هم نزدیک کند و خلاف را از میان عقاید آن دو بردارد و نیز با نوشتن کتاب التوسط بین ارسطاطالیس و جالینوس[1] میان جالینوس که تابع افلاطون بوده و ارسطو میانجی‌گری می‌کند. و همین روش صلح جویانهٔ او موجب می‌شود که شاگرد او ابوزکریا یحیی بن عدی که تألیفات معلّم ثانی یعنی فارابی را با خط خود می‌نوشته[2] و ملخّص می‌کرده است،[3] در درس خود روش یکی از مخالفان ارسطو یعنی محمّد بن زکریای رازی را پیش گیرد.[4]

امّا تأثیر فارابی در دانشمندان پس از خود فراوان است: کسانی که به ذکر تحوّل علم و فلسفه در اسلام و کیفیّت انتقال علوم از یونان به حوزه‌های اسلامی پرداخته‌اند، فارابی را به عنوان کسی نقل کرده‌اند که توانسته میراث علمی گذشته را در خود گرد آورد.

مسعودی در کتاب التنبیه و الاشراف اشاره به انتقال مجلس تعلیم از آتن

ابن‌رشد آن را به نام الفلسفتین و ابن ابی‌اصیبعه به نام کتاب فلسفة افلاطون و ارسطوطالیس خوانده است. جزء اوّل از این کتاب به نام تحصیل السعادة در سال ۱۳۴۵ هجری در حیدرآباد و جزء دوم به نام فلسفة افلاطون در سال ۱۹۴۳ در لندن چاپ شده و جزء سوم و آخر آن به نام فلسفة ارسطوطالیس در سال ۱۹۶۱م به اهتمام دکتر محسن مهدی در بیروت چاپ شده است. جزء دوم بار دیگر به اهتمام دکتر عبدالرحمن بدوی در مجموعه افلاطون فی الاسلام در سلسلهٔ دانش ایرانی شمارهٔ ۱۳ به وسیلهٔ موسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مگ گیل شعبهٔ تهران در سال ۱۳۵۳ شمسی در تهران چاپ شده است.

۱. ابن ابی‌اصیبعه. عیون الانباء فی طبقات الاطباء. بیروت. ۱۹۶۵م. ص ۶۰۹.

۲. بیهقی. تتمة صوان الحکمه. لاهور. ۱۹۳۵م. ص ۱۷.

۳. منتجب الدّین منشی یزدی. درة الاخبار و لمعة الانوار. تهران. ۱۳۱۸ش. ضمیمهٔ سال پنجم مجلهٔ مهر. ص ۵۶. این کتاب ترجمهٔ تتمة صوان الحکمهٔ ابوالحسن علی بن زید بیهقی متوفی ۵۶۵ هجری است.

۴. مسعودی. التنبیه و الاشراف. بغداد. ۱۳۵۷ق. ص ۱۰۶: او می‌گوید: «در این روزگار کسی را در این مطالب نمی‌شناسم که بتوان بدو رجوع نمود مگر مردی از مسیحیان در مدینة السلام (: بغداد) که به ابوزکریاء ابن عدی معروف است و آغازکار و اندیشه و روش تدریس او روش محمّد بن زکریای رازی یعنی اندیشهٔ فیثاغوریان در فلسفهٔ اولی است».

به اسکندریه و از اسکندریه به انطاکیه و از انطاکیه به حران کرده و سپس گوید در ایام معتضد مجلس تعلیم به قویری و یوحنا بن حیلان و ابراهیم مروزی منتهی گشت و پس از آنان به ابومحمّد بن کرنیب و ابی‌بشرمتی بن یونس که هر دو از شاگردان مروزی بودند منتقل گشت و سپس به ابونصر محمّد بن محمّد فارابی شاگرد یوحنابن حیلان رسید که وفات او در دمشق در رجب سال ۳۳۹ بوده است.[۱]

شهرستانی در کتاب الملل و النحل، می‌گوید متأخّران از فلاسفهٔ اسلام مانند یعقوب بن اسحق کندی، حنین بن اسحق، یحیی النحوی، ابوالفرج المفسر، ابوسلیمان السجزی، ابوسلیمان محمّد المقدسی، ابوبکر ثابت بن قرة، ابوتمام یوسف بن محمّد النیشابوری، ابوزید احمد بن سهل البلخی، ابومحارب حسن بن سهل، ابو محارب حسن بن سهل، ابن محارب قمی، احمد بن الطیب السرخسی، طلحة بن محمّد النسفی، ابوحامد احمد بن محمّد الاسفزاری، عیسی بن علی وزیر، ابوعلی احمد بن مسکویه، ابوزکریا یحیی بن عدی، صیمری، ابوالحسن عامری، و ابونصر محمّد بن طرخان فارابی و غیرهم.[۲]

اگر در گفتار این دو دانشمند که اوّلی در قرن چهارم و دومی در قرن ششم می‌زیسته درنگ شود می‌بینیم که هر دو ابونصر فارابی را در مرحله‌ای قرار داده‌اند که علم و فلسفه بدو منتهی شده. هرچند که شهرستانی پس از آن گوید علّامهٔ قوم ابوعلی حسین بن عبداللّه بن سیناست و همهٔ اینان راه و روش ارسطو را پیش گرفته‌اند.

آنچه که مسلّم است اینکه ابن‌سینا و فارابی در فلسفهٔ اسلامی از بنیانگذاران طریقهٔ مشائی و پیروان ارسطو به شمار آمده‌اند و به همین جهت مانند خود ارسطو مورد تکفیر قرار گرفتند. قفطی می‌گوید فارابی و

---

۱. مأخذ پیشین. همان صفحه.

۲. شهرستانی. الملل و النحل. قاهره، ۱۳۶۸ ق. ج ۳،ص ۳.

ابن سینا غایت تحقیق را در کلام ارسطو مبذول داشتند و ناچار به کفری درافتادند که او افتاد و اگر مانند صاحب معتبر قصد ردّ او کرده بودند سالم می‌ماندند.[۱] او سپس سه مسئله‌ای را که در آن فارابی و ابن‌سینا از ارسطو متابعت کرده‌اند در حالی که کافهٔ اسلامیین خلاف آن را معتقد هستند بدین‌گونه برمی‌شمارد:

۱. مسئلهٔ حشر اجساد؛ ۲. عالم بودن خدا به کلّیات فقط ؛ ۳. ازلیّت عالم.[۲] از این روی است که فیلسوفان اشراقی که متأثّر از افلاطون بودند و ارسطو را همپایهٔ او نمی‌دانستند به کنایه و تعریض مقام فارابی و ابن‌سینا را پائین‌تر می‌آوردند، چنان‌که سهروردی حکما را به این هشت گروه تقسیم می‌کند:

۱. متوغل در تألّه عدیم البحث؛ ۲. بحاث عدیم التألّه؛ ۳. متوغل در تألّه و بحث؛ ۴. متوغل در تألّه متوسط یا ضعیف در بحث؛ ۵. متوغل در بحث متوسط یا ضعیف در تألّه؛ ۶. طالب تألّه و بحث؛ ۷. طالب تألّه فقط ؛ ۸. طالب بحث فقط.[۳]

قطب‌الدّین شیرازی در شرح گروه «بحاث عدیم التألّه» گوید مراد از بحاث متوغل در بحث است و آن از متقدّمان مانند بیشتر مشائیان از اتباع ارسطویند و از متأخّران همچون شیخین فارابی و ابوعلی بن سینا و پیروان اویند.[۴] و نیز در جایی دیگر گوید ارسطو هرچند کبیرالقدر عظیم‌الشأن

---

۱. قفطی. تاریخ الحکماء. ترجمهٔ فارسی. تهران، ۱۳۳۷ ش، ص ۷۷.

۲. مأخذ پیشین. ص ۷۹: غزالی گوید: «ثم المترجمون لکلام ارسطاطالیس لم ینفک کلامهم عن تحریف و تبدیل محوج الی تفسیر و تأویل حتی آثار ذلک ایضاً نزاعا بینهم و اقومهم بالنقل و التحقیق من المتفلسفة فی‌الاسلام الفارابی ابونصر و ابن‌سینا فلنقتصر علی ابطال ما اختاراه و رایاه من مذهب روسائهم فی‌الضلال». تهافت الفلاسفة. قاهره، ۱۳۷۴ ق. ص ۶۴.

۳. سهروردی. حکمة الاشراق. تهران، ۱۳۳۱ ش، ص ۱۲.

۴. قطب‌الدّین شیرازی، شرح حکمة الاشراق. تهران، ۱۳۱۵ ق. صص ۲۳.

بعیدالغوز تام‌النظر بوده است نباید دربارهٔ او چنان مبالغه کرد که به تحقیر استادانش کشیده شود و مسلّماً مقصود او در این عبارت فارابی و ابن‌سینا بوده است.[۱]

و تا قرون متأخّر آنان که متمایل به اندیشهٔ شیخ اشراق بودند در آنجا که می‌خواستند معنی را تفهیم کنند که با دلیل و برهان فلسفی چندان سازگار نیست نام ابونصر فارابی و ابن‌سینا را با هم یاد می‌کردند؛ چنان که میرفندرسکی گوید:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی
صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت
جانب بالا شدی با اصل خود یکتاستی
این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری
گر ابونصرستی و گر بوعلی سیناستی[۲]

با وجود این صیت شهرت فارابی شرق و غرب عالم اسلامی را فرا گرفت از ماوراءالنهر گرفته تا اندلس کمتر فیلسوفی است که توجه به آثار متنوّع فارابی نداشته باشد.

در غرب عالم اسلامی ابن‌رشد در مسئلهٔ خلقت و آفرینش به نقل عقائد فارابی و ابن‌سینا پرداخته و در این باره به کتاب الفلسفتین فارابی ارجاع می‌دهد[۳] و نیز در آنجا که عقیدهٔ اهل کمون را که می‌گویند هر چیزی در هر چیزی هست و همچنین اهل اختراع و ابداع را که می‌گویند فاعل بدون وجود مادّه ابداع و اختراع می‌کند بیان می‌دارد به کتاب

---

۱. مأخذ پیشین، ص ۲۱.
۲. تحفة المراد، ص ۲۳؛ این کتاب شرح قصیدهٔ حکمیهٔ میرابوالقاسم فندرسکی است اثر حکیم عباس شریف دارابی شیرازی که در سال ۱۳۳۷ در تهران چاپ شده است.
۳. ابن‌رشد، تفسیر مابعدالطبیعة، بیروت، ۱۹۵۲ ـ ۱۹۳۸ م، ص ۱۴۹۹.

الموجودات المتغیرهٔ فارابی ارجاع می‌دهد.[۱] ابن‌میمون در کتاب دلالة الحائرین خود در موارد مختلف از کتاب‌های شرح کتاب الطبیعة و شرح اخلاق نیکوماخس و الجوهر المتغیرة و العقل فارابی نقل قول و عقاید او را مورد تحلیل قرار داده است[۲] و نیز در نامه‌ای که به شاگرد خود ابن‌تبون نوشته می‌گوید که فارابی دربارهٔ هر موضوعی کتاب نوشته است و خصوصاً کتاب مبادی الموجودات او بسیار کتاب پرمایه‌ای است و بعد ادامه می‌هد که آثار فارابی واقعاً قابل استفاده است و او حقیقة فیلسوفی ممتاز بوده است.[۳] و همچنین در کتاب الفصول خود آنجا که به جالینوس ایراد گرفته که در کتاب البرهان خود بر قیاس‌هایی که در برهان مورد نیاز است اکتفا و قیاس‌های دیگر را حذف کرده از شرح کبیر بر کتاب قیاس فارابی برای تأیید ایراد خود استناد جسته است.[۴] زیرا فارابی هم در این کتاب و هم در شرح کتاب العبارة ارسطو عقیدهٔ جالینوس را در کتاب البرهان که فقط بر قیاس‌های برهانیه اکتفا کرده به جهت آنکه در طب سودمند می‌افتد مورد انتقاد قرار داده و ثابت می‌کند که قیاس‌های ممکنه و مطلقه نه تنها در طب بلکه در کشاورزی و کشتی‌رانی و تدبیر مدن و خطابه هم به کار می‌رود و آنچه را که بقراط در کتاب فی تقدمة المعرفة آورده به این‌گونه از قیاس‌ها بازگشت می‌کند.[۵] این نمونه‌ای بود از تأثیر فارابی در غرب عالم اسلامی. در

---

۱. مأخذ پیشین، ص ۱۴۹۸.

۲. رجوع شود به مقدّمهٔ پینس بر کتاب دلالة الحائرین ابن‌میمون، ترجمهٔ انگلیسی، شیکاگو، ۱۹۶۳ م، ذیل الفارابی.

۳. متفرقات ادب عبری، لندن، ۱۸۷۲ م، ص ۲۲۷.

۴. رجوع شود به کتاب فیلسوف ری تألیف نگارنده (= مهدی محقّق)، ص ۳۶۴؛ به نقل از مقالهٔ شاخت و مایرهوف تحت عنوان «ردّ موسی بن میمون القرطبی علی جالینوس فی الفلسفة و العلم الالهی» که مشتمل است بر متن عربی قسمتی از فصول ابن‌میمون با ترجمه و مقدّمهٔ انگلیسی که در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیّات دانشگاه قاهره، ج ۵، جزء ۱ در سال ۱۹۳۷ م چاپ شده است.

۵. مأخذ پیشین، ص ۳۶۶.

قسمتی که ما امروز آن را خاورمیانه می‌نامیم نیز آثار فارابی مورد استفاده بوده است. مثلاً قفطی آنجاکه فیلسوفان یونانی را طبقه‌بندی می‌کند کتاب فارابی راکه معروف به فیمایتبغی ان یقدم قبل تعلم الفلسفة است مورد استفاده قرار می‌دهد.[۱] در اینجا مناسبت نیست که خلط و اشتباهی راکه در این مورد برای ابن‌العبری رخ داده یادآور شویم. فارابی در کتابی که یاد شد نحله‌های فلسفی را بنا به انتساب آنها به شخص و شهر و اندیشه و عمل تقسیم می‌کند و می‌گوید فرقه‌ای که نامشان مبتنی بر آرائی است که اهل آن فرقه آن آراء را غایت و مقصود در تعلم فلسفه می‌پندارند. فرقهٔ منسوب به افیغورس (: اپیکور) و یارانش است که فرقهٔ لذّت خوانده می‌شوند زیرا که معتقدند که غایت و مقصود فلسفه لذّت است که به دنبال معرفت آن پدید می‌آید و فرقه‌ای که نامشان مبتنی بر آراء و اندیشه‌هایی است که اصحاب آن فرقه در فلسفه بدان معتقدند فرقهٔ منسوب به فورون و اصحاب اوست که مانعه نامیده می‌شوند زیرا مردم را از علم منع می‌کنند.[۲] ابن‌القفطی تقسیم فوق را به نقل از حنین بن اسحاق و فارابی در ذیل شرح حال افلاطون آورده ولی نام فورون از جای اصلی خود حذف و در جایی که نام اپیکور باید باشد فورون آمده و همین امر موجب شده که وقتی که به بیان حال فورون می‌پردازد عین عبارت مشوش آنجا را دربارهٔ فورون بیاورد و فرقهٔ او را به جای فرقهٔ اپیکور «اصحاب اللذة» بخواند[۳] و ابن‌العبری هم عیناً این مطلب را در کتاب خود نقل و محمّد بن زکریای رازی را از میان متأخّران به غلط از یاری‌گران مذهب

---

۱. این کتاب در مجموعه‌ای از رسائل فارابی که در سال ۱۹۰۷م در قاهره منتشر شده در صفحه‌های ۶۴ - ۵۷ چاپ شده است.

۲. مأخذ پیشین، ص ۵۸.

۳. قفطی، اخبار الحکماء لایپزیک، ۱۹۰۳م، صص ۲۶ و ۲۶۰.

فورون خوانده است.[۱] در حالی که اگر این خلط رخ نمی‌داد باید او را از یاری‌گران اپیکور خوانده باشد.

امّا در شرق عالم اسلامی نفوذ فارابی چنان بود که از دور و نزدیک به خراسان می‌شتافتند تا بر آثار او دست یابند. قفطی می‌گوید فخرالدّین رازی پس از آنکه علوم اوائل را نیکو تحصیل نمود و علم اصول را محقّق گردانید به خراسان رفت و بر تصانیف ابن‌سینا و فارابی مطلع گشت و علم بسیار از آنها حاصل کرد[۲] و در اینجاست که باید از دانشمندی نام ببریم که او موجب انتشار فلسفهٔ ابن‌سینا و فارابی شده است و آن ابوالعباس فضل بن محمّد لوکری فیلسوف و ریاضی‌دان و ادیب قرن پنجم است که اهل لوکر از نواحی مرو بوده است. لوکری از شاگردان بهمنیار و بهمنیار از شاگردان ابن‌سیناست. صاحب کتاب تتمهٔ صوان الحکمة گوید: «و من الادیب ابی العباس انتشرت علوم الحکمة بخراسان و کان عالما باجزاء علوم الحکمة دقیقها و جلیلها».[۳] از لوکری قصیده‌ای به فارسی با شرح آن باقی مانده که چنین آغاز می‌شود:

آیا شنیده قیاس و شناخته برهان گرفته یاد مقالات منطق یونان

این قصیده با شرحش تحت عنوان شرح قصیدهٔ اسرار الحکمه با مقدّمه‌ای به وسیلهٔ آقای ابراهیم دیباجی در مجموعهٔ منطق و مباحث الفاظ چاپ شده است.[۴] امّا کتاب مهم لوکری که در آن مستقیماً تحت تأثیر فارابی و ابن‌سینا قرار گرفته کتاب معروف او بیان الحق بضمان الصدق است که نسخه‌ای کامل و خوب از آن در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تحت شمارهٔ

---

۱. ابن‌العبری، تاریخ مختصرالدول، بیروت، ۱۹۵۸م، ص ۲۶.

۲. قفطی، اخبار الحکماء، ترجمهٔ فارسی، ص ۳۹۹.

۳. درة الاخبار (ترجمهٔ فارسی تتمهٔ صوان الحکمة)، ص ۸۰.

۴. منطق و مباحث الفاظ (مجموعهٔ متون و مقالات تحقیقی)، به اهتمام مهدی محقّق و توشی هیکو ایزوتسو، شمارهٔ ۸ سلسله دانش ایرانی از انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران.

۲۵۷ موجود است.[۱]

بدون شک لوکری به وسیلهٔ همین کتاب توانسته به قول صاحب تتمهٔ صوان الحکمة حکمت را در خراسان منتشر سازد. چه آنکه این کتاب لب لباب و عصارهٔ مطالب کتاب‌های فلسفی ابن‌سینا و فارابی بوده است و دانشمندانی که می‌خواسته‌اند از افکار علمی آن دو فیلسوف با هم آگاه گردند این کتاب برایشان بسیار سهل‌التناول بوده است. ابن‌العبری در شرح حال حسنون طبیب رهاوی متوفی ۶۲۵ هجری می‌گوید که بیشتر مطالعهٔ او کتاب لوکری در حکمت بود «و کان اکثر مطالعته کتاب اللوکری فی الحکمة».[۲] لوکری در مقدّمهٔ کتاب خود چنین می‌گوید:

> من چون در کتاب‌های حکمت درنگ کردم برخی را چنان مفصّل یافتم که فهم متعلّمان از کنه تصوّر و فهم آن قاصر است و برخی دیگر چنان مختصر بود که در آن فقط به جوامع و نکت از اصول حکمیه اکتفا شده بود و کتابی نیافتم که میان دو طرف افراط و تفریط و متضمّن همهٔ آنچه را که طالب حقّ جویای آن است باشد. از این روی مایل شدم که کتابی با این صفت بر روش شرح و تخلیص گردآوری کنم که از جمیع کتاب‌های منسوب به شیخ‌الرئیس حجة‌الحق ابی‌الحسین بن عبدالله بن سینا البخاری و همچنین کتاب‌های شیخ حکیم ابونصر فارابی و نیز از کتاب‌های موجود سایر متأخّران و متقدّمان استخراج شده باشد هرچند که با وجود کتاب‌های این دو مرد یاد

---

۱. نسخهٔ دیگری از این کتاب در کتابخانهٔ ملّی پاریس به شمارهٔ ۵۹۰۰ موجود است و نسخه‌ای عکسی از آن در کتابخانهٔ مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران وجود دارد.

۲. ابن‌العبری، تاریخ مختصر الدول، ص ۲۵۳.

شده نیازی به کتاب‌های آنان نیست.[۱]

از توجه فراوان لوکری به فارابی و ابن‌سینا اینکه او فهرستی برای تعلیقات فارابی و ابن‌سینا به روایت بهمنیار ترتیب داده است. کتاب تعلیقات چندی پیش به وسیلهٔ آقای عبدالرحمن بدوی در قاهره چاپ شده است.[۲]

اثر فارابی در آثار حکمای ایرانی پس از مغول مانند میرداماد و ملاصدرا و حاجی ملاهادی سبزواری فراوان دیده می‌شود. میرداماد که از ابن‌سینا تعبیر به «شریکنا فی الریاسه» می‌کند از فارابی به «شریکنا فی التعلیم» یاد می‌نماید[۳] و این بدان جهت است که ابن‌سینا ملقّب به «رئیس» و فارابی مشهور به «معلّم ثانی» بود در برابر معلم اوّل که به ارسطو اطلاق شده است. کتاب الجمع بین الرایین فارابی مورد توجّه بسیار میرداماد بوده است و او هنگام نقل پرسش‌های دهریان از ارسطو و پاسخ‌های او می‌گوید اگر این اسناد درست باشد مطابق است با آنچه که شریک ما در تعلیم در الجمع بین الرایین گفته است که ارسطو معتقد به حدوث عالم است و در این مسئله با شیخ خود افلاطون الاهی مخالفتی ندارد.[۴] صدرالدّین شیرازی در مسئلهٔ اینکه موجودات را صورت‌هایی غیرمتغیّر در علم خداست به کتاب یاد شده رجوع می‌کند[۵] و نیز دربارهٔ علم خدا تلفیقی را که فارابی در همین کتاب میان نظر ارسطو و افلاطون کرده تصویب می‌نماید[۶] و در مسئلهٔ اینکه وجوب وجود با حمل بر کثیرین مختلف به

---

۱. بیان الحق، نسخهٔ دانشگاه تهران، ص ۱.

۲. این کتاب در سال ۱۹۷۳م در قاهره چاپ شده است.

۳. میرداماد، قبسات، انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران، صص ۲۷۶ و ۲۷۴.

۴. قبسات، ص ۲۷۴.

۵. صدرالدّین شیرازی، اسفار، شرکة دارالمعارف الاسلامیة، ج ۲، ص ۴۸.

۶. مأخذ پیشین، ج ۸، ص ۲۳۵.

عدد تقسیم نمی‌پذیرد به کتاب الفصوص او مراجعه می‌کند.[۱] و در تفسیر عقل بالقوة و عقل بالفعل و عقل مستفاد و عقل فعّال به رساله‌ای از رساله‌های فارابی ارجاع می‌دهد.[۲]

ملاصدرا هرجا که به معلم اوّل و متابعان او اشاره می‌کند از میان قدما نام ثامسطیوس و فُرفوریوس و اسکندر افریدوسی و از متأخّران فارابی و شیخ‌الرئیس را نام می‌برد[۳] و در برخی موارد از جمله در باب علم خداوند به اشیاء نه تنها از شیخین یعنی ابن‌سینا و فارابی یاد می‌کند بلکه شاگرد ابن‌سینا یعنی بهمنیار و شاگرد شاگرد او یعنی لوکری را هم ذکر می‌کند که همه قائل بودند به ارتسام صور ممکنات در ذات باری تعالیٰ و حصول آنها در ذات او حصولی ذهنی بر وجه کلّی[۴] و در یک قرن پیش هم سبزواری در مسئلهٔ تشخّص آنجا که گوید:

عین مع الوجود فی الاعیان   تشخّص ساوِق فی الاذهان

توضیح می‌دهد که عقیدهٔ اینکه کَوْن تشخّص به نحو وجود است مذهب بسیاری از فحول از جمله معلّم ثانی و صدرالمتألهّین است[۵] و همچنین از جملهٔ ادلّهٔ بطلان تسلسل برهان اسد اخصر را که صدرالمتألهّین از فارابی نقل کرده[۶] او نیز در کتاب خود آورده است:

و من مسمی بالاسد الاخصر   و غیرها فاعرف بها تستبصر[۷]

---

۱. مأخذ پیشین، ج ۶، ص ۶۳.

۲. مأخذ پیشین، ج ۳، ص ۴۲۱.

۳. مأخذ پیشین، ج ۳، ص ۴۸۷.

۴. مأخذ پیشین، ج ۶، ص ۱۸۰.

۵. سبزواری، شرح غررالفرائد، انتشارات مؤسسهٔ اسلامی دانشگاه مک‌گیل شعبهٔ تهران، ۱۳۴۸ ش، ص ۱۴۲.

۶. مأخذ پیشین، ج ۶، ص ۱۷۳.

۷. صدرالدّین شیرازی در اسفار، ج ۲، ص ۶۶ برهان اسد اخصر را بدین‌گونه تعریف کرده است:

التاسع البرهان الاسد الاخصر للفارابی و هو انه اذا کان ما من واحد من

و در زمان ما هم میرزا مهدی مُدرس آشتیانی در تعلیقهٔ خود بر شرح منظومهٔ سبزواری در ذیل عبارت سبزواری که گفته است: «ولان الحکمة کما قالوا افضل علم بافضل معلوم، امّا انها افضل فلانها علم یقینی لا تقلید فیه اصلا بخلاف سائر العلوم، و لان فضیلة العلم اما بفضیلة موضوعه، او بوثاقة دلائله، او بشرافة غایته. و الکل حق هذا العلم بلاحاجة الی البیان»[۱] از یکی از رسائل فارابی نقل می‌کند که گفته است فضیلت علوم و صناعات یا به شرف موضوع و یا به استقصاء برهان‌ها و یا به بسیاری سود آنهاست. سپس آشتیانی می‌گوید که شاید نظر فارابی معطوف به جهانی بوده که از همه مهم‌تر در فضیلت علوم است وگرنه جهات فضیلت منحصر در این سه نیست، زیرا استواری مبادی علم و شرافت غایت و منفعت و واضع و استواری براهین و شرافت مسائل علوم نیز در فضیلت آنها مؤثر است، گرچه با تکلّف می‌توان این امور را در امور سه‌گانهٔ یاد شده مندرج ساخت.[۲]

این بود شمه‌ای از اثری که فیلسوف و حکیم بزرگ ابونصر فارابی در میان دانشمندان پس از خود به جای گذاشته، شکی نیست که آنچه در این گفتار مذکور افتاد نمونه‌ای بیش نبود و برای تفصیل مطالب فرصت و مجالی بیشتر لازم است. امید است که همین مقدار مقبول اهل نظر واقع گردد.

آحاد السلسلة الذاهبة بالترتیب بالفعل لا الی نهایة الا و هو کالواحد فی انه لیس یوجد الا و یوجد آخر وراءه من قبل، کانت الاحاد اللامتناهیة باسرها یصدق علیها انها لا تدخل فی الوجود ما لم یکن شیء من ورائها موجودا من قبل. فاذن بداهة العقل قاضیة بانه من این یوجد فی تلک السلسلة شیء حتی یوجد شیء ما بعده.

۱. شرح غررالفرائد، ص ۳۸ (چاپ مؤسسهٔ مک‌گیل)، ص ۲ چاپ سنگی ناصری.

۲. میرزا مهدی آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومهٔ حکمت، ص ۵۷.

Contents

To the Wise Master of Iranian and Islamic Studies

Alî Naghî Monzawî

An Introduction to

the Challenges of Fārābī's Political Philosophy

Between Ideals and Reality

Edited by

Mohammad Karimi Zanjani Asl

Nashr - e - Kawir

Tehran 1383 / 2005

An Introduction to

the Challenges of Fārābī's Political Philosophy

Between Ideals and Reality